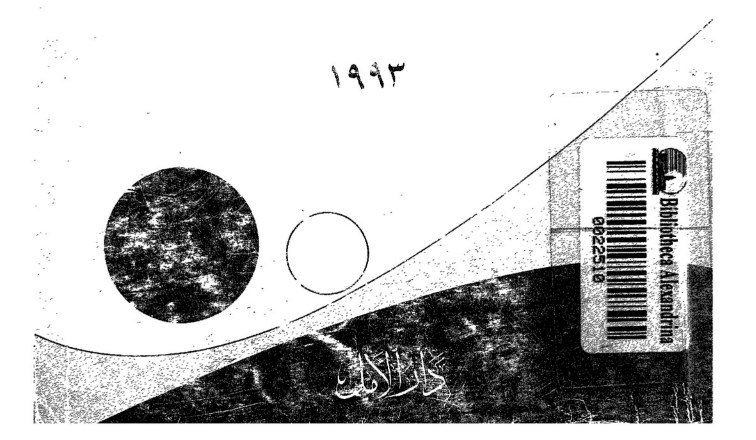
عِلم اجتماع المعرفة

تأليف

الأستاذ الدكتور معن خليل عمر

١٩٩٣





تأليف

الأستاذ الدكتور معن خليل عمر

١٩٩٣

دار الأمل

٣٠٠

معن معن خليل عمر

علم اجتماع المعرفة/ معن خليل عمر.ـ إربد:

دار الأمـــل، ١٩٩٣

(٢٩٦)ص.

ر. أ(٥٥٣/٦/١٩٩٣)

١ـ علم اجتماع المعرفـــة أ ـ العنـــوان

(تمت الفهرسة بمعرفة المكتبة الوطنية)



هاتف ٢٧٦١٧٤ ـ ص.ب ٤٦٩

شارع شفيق الرشيدات ـ إربد ـ الأردن

الإهداء

أهدي مؤلفي إلى

العوارف الذين يستخرجون نماذج
معرفية من العقول والحواس
الفردية ومن العلائق الاجتماعية
لينتجوا العطاء المعرفي .

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست الكتاب

المقدمة

قد يبدو هناك علاقة بين علم الاجتماع الثقافي وعلم اجتماع المعرفة والنظريات الاجتماعية والفكر الاجتماعي وعلم اجتماع المعرفة . نعم هناك علاقة ظاهرية اذ هناك استقلالية حقلية وتكافل حقلي في آن الوقت بين هذه الحقول الاربعة في علم الاجتماع حيث يعد الفكر الاجتماعي قاعدة صلبة للعمارة النظرية كما تعد الثقافة الاجتماعية ارضية واسعة لعلم الاجتماع الثقافي . هذا ولا يمكن احتساب الفكر الاجتماعي ضمن اطار علم الاجتماع الثقافي بسبب عمق جذور الفكر في التاريخ الانساني . اما النظريات الاجتماعية فهي حقل من حقول علم الاجتماع نشأت من دراسة ظاهرة واحدة او مشكلة واحدة في المجتمع بينما ينطوي علم اجتماع المعرفة على دراسة ظواهر ومشكلات عديدة من زوايا عقلية وقسما منها تدرس من خلال زوايا حسية او ادراكية . اي ينتج لنا معرفة اجتماعية عقلية ومعرفة اجتماعية حسية .

هذا من جانب ، ومن جانب آخر فان علم اجتماع المعرفة يعالج الاعتلالات الاجتماعية والاضطرابات السياسية بوساطة التأملات الفكرية والصور الاجتماعية النموذجية وكيفية تطبيقها وكشف اسباب فشلها وتبيان سلبياتها على المجتمع الانساني وهذا ما قام به فعلا في دراسته لليوتوبيا والايدولوجيا والاشتراكية والديمقراطية والفاشية والنازية . فضلا عن دراسته للعقلية الاجتماعية (البدائية والعصرية) وكيف يبلور المجتمع فكرا نابعا من واقعه عندما يكون مستقرا وهادئا مثل دراسة العقلية الرشيدة في الديوانية (البيروقراطية) ، وقرارات سرات القوم وكيف يبلور المجتمع فكرا اجتماعيا عندما يكون واقعه قلقا مضطربا مثل الفكر الاجتماعي النابع من الحركات الاجتماعية والبروليتاريا .

ثمة حقيقة واضحة المعالم في علم الاجتماع وهي ان حقل علم اجتماع المعرفة على الرغم من تأسيسه في العقد الثاني من هذا القرن الا ان نموه بطيء جدا وعدد عوارفه (علمائه) قليل جدا ايضا وذلك راجع الى استناده على متطلبات منهجية رصينة وعميقة مثل الخلفية الفلسفية والفكرية والدينية في العلوم الانسانية والخبرة الطويلة في البحث والاستنتاج الفكري والاطلاع على اعمال المنظرين القدامى والمحدثين في علم الاجتماع وقوة في الملاحظة الفكرية في المقارنة النظرية بين الانتاج العقلي والادراكي . هذه المتطلبات لا يملكها كل من حصل على شهادة عليا في اختصاص علم الاجتماع اوكل من درّس هذا العلم .

وامام هذه الطلبات القاسية شح عدد رواده وانصاره الذي بدوره ادى الى ان يكون عطاءه قليل وتعثر في مسيرته الانمائية في الساحة المعرفية وتباطؤ في التفاعل المعرفي مع حقول معرفية مجاورة له وعدم اغراء العوارف في حقول اجتماعية اخرى بالتعاون معه في دراسة مواضيع مشتركة بينهما.

هذا واني وجدت صعوبات عديدة في العثور على كتب في هذا الحقل المعرفي او على مقالات، فعمدت الى تجميع اشتات متفرقة في مواضيع اهتمام علم اجتماع المعرفة وقد استعنت – في بعض الاحيان – بالكتابات الفلسفية والسياسية لكي أستطيع استخلاص بعض المعارف الاجتماعية منها.

هذا من جانب، ومن جانب آخر فان المعرفة الأجتماعية لاتستخلص من السلوك الفردي اومن رأي عارفه اومن ناقد علمي بل هي حصيلة حياة جيل او اجيال يتم استخراجها من قبل عارف متمرس في الاستنتاج والاستقراء الفكري الامر الذي جعل عملية استخراج الدراسات المعرفية بطيئة تظهر بفترات زمنية متباعدة جدا.

وقد اثارت انتباهي (عندما كنت ابحث في ادبيات علم اجتماع المعرفة المحدودة) ظاهرة عدم دراسة الظواهر او المشكلات المتصارعة من قبل علم اجتماع المعرفة كما وجدتها في النظريات الاجتماعية او الفكر الاجتماعي ولم اجد اهتمام هذا العلم بالطبيعة البشرية بل انصب اهتمامه بكيفية معرفة الفرد بنظم مجتمعه هل تم بوساطة عقله ام حواسه؟ وكيف ومتى يفكر الانسان؟ ويحلل اسباب فشل تطبيق فكرة أخيراً اسأل الحق الذي منح كل الحق وجوده ان يسدد خطانا وان يتوج بالنجاح مسعانا وان يوفقنا الى المعرفة التي هي غايتنا الاولى والاخيرة من كل مانزاوله ونحاوله وبالله العون ومنه التوفيق.

الأستاذ الدكتور معن خليل عمر
بغداد/ ١٩٩١


١
الفصل
الاول
١ - المجتمع والمعرفة .
٢ - مصادر المعرفة الاجتماعية .
٣ - انواع المعارف الانسانية .
٤ - مصنفات المعرفة الاجتماعية .

١ - المجتمع والمعرفة

من أجل دراسة لهذا الموضوع علينا ان نميز بادئ ذي بدء بين الطبيعة والنوع البشري او بين العلوم الطبيعية والاجتماعية وما بينها من تماس مشترك. فالانسان يشعر بان وجوده داخل المجتمع امر ضروري وبالوقت ذاته يدرك عدم ذلك. فهو تارة معه وتارة اخرى ضده لانه يعيش فيه بانسجام وفي حالات يشعر بعداء معه ومرات يرى نفسه عضوا فيه وفي اخرى غريب عنه، وهناك اوقات يجد ذاته راضية كل الرضا في عيشه داخل الطبيعة وفي الكون الملئ بالنجوم والسماوات والارض والاشجار ومرتبط بذات الوقت مع بشر مثله في الجنس والنوع. لذلك نجده تارة يبحث في الطبيعة ويعدها الماس المشترك بينه وبينها اذ يشعر بانه جزء لا يتجزأ من الطبيعة، يتأثر بها، بل يذهب الى مدى ابعد من ذلك فيرى ان الحكومات والحيوات ماهي سوى جزء من الطبيعة ايضا. وعلى الرغم من كل ذلك فانه في حرب دائمة معها ويريد السيطرة عليها وتسخيرها بالكامل لصالحه، والحالة مثيلها في علاقته مع المجتمع اذ يتصارع معه على الرغم من كونه جزء منه ويعيش في رحمة هذا الشعور والادراك الانساني بات منطلقا لكتابات وتحاليل العوارف من اجل البحث عن مكانة الانسان في المجتمع وفي الطبيعة معا، وما تقوم به الفلسفة وعلم الاجتماع والدين والمعارف العلمية لا تخرج عن هدفها الاسمى المتمثل في البحث عن مكانة الانسان في الطبيعة والمجتمع. ومن هذا المنظور نستطيع ان نقول انه لا يوجد علم افضل من آخر لانها ترفد المعرفة الانسانية باصول الخبرة والفطرة المشتركة بين الطبيعة والانسان وبين المجتمع والانسان ايضا.

احد علماء الاجتماع الاميركان "رونالد فليتجر" درس المجتمع من خلال خبرة الانسان الفطرية التي تجمع بينه وبين المجتمع والطبيعة اذ حددها بالصفات الاتية :

١ - يكون النسق والرتابة مستوطنان في المجتمع والطبيعة معا.
٢ - يكون النسق والاطراد مستوطنان في المجتمع والطبيعة معا.

اي اشتراك المجتمع والطبيعة بخاصيتين تجمع بينها. فاطراد الاحداث كائن في الطبيعة ومدرك من قبل الانسان، وان خبرة الانسان الفطرية موجودة بشكل منتظم ومستمر داخل المجتمع التي تمثل ثوابت المجتمع. هناك مثال على ذلك خروج الانسان للعمل في ساعة محددة ومغادرته له في ساعة مقررة ويلبس ملابس متشابهة من حيث الزي مع باقي الافراد الذين يعمل معهم لا تختلف بالجوهر، ويتناول غذاءه، في ساعة محددة وفي ساعة

اخرى يقرا صحف اليوم ويتكلم مع اصدقائه عن مواضيع الساعة التي تحدث داخل المجتمع. هذه السلوكية المنتظمة المنسقة تكاد تكون ثابتة لمعظم الشرائح الاجتماعية داخل المجتمع اذ تبدو للناظر بان سلوك الانسان وتاريخه لا يتغير على الرغم من تبدل الافراد (اي وفاتهم او هجرتهم الى مكان آخر) الا ان هذا السلوك يبقى منسقا بشكل اطرادي يقوم به كافة افراد المجتمع على مرّ الزمن وهذا الأطراد السلوكي يبلور خبرة الانسان الفطرية اذ ان الفرد لا يستطيع تجنب السلوك الاطرادي المنتظم لانه يساعده على تنظيم سلوكه اليومي فضلا عن وجود ثوابت اخرى في الطبيعة. هناك الفصول الاربعة والمطر والرعد والزلازل والبراكين ودوران الارض وساعات النهار، انها احداث طبيعية اطرادية ثابتة لا تتغير عبر الزمن.

من هذه الرؤية يجد فليتجر إشراك المجتمع والطبيعة بمتغير الاطراد الحدثي المتناسق ؛ اذ انها في نظره متشابهان.

هذا من جانب ومن جانب آخر فان المجتمع لا يتكون من جمهرة افراد بل يتضمن مفهوما اوسع من ذلك. فالمؤسسات الاجتماعية لا تمثل مجموعة افراد بل مجموعة التزامات وحقوق وواجبات يقوم بها الفرد وينجزها. هذه الالتزامات تتضمن قواعد وقوانين تنظم سلوك الفرد الاجتماعي لا تتدخل فيه ذاتية الفرد. اي تكون ذات الفرد مستقلة عن سلوكه المنتظم في حياته اليومية ، وان ظروف المجتمع هي التي كونّت وشكلت تنظيمات اجتماعية تهدف توجيه الفرد في حياة منتظمة تؤثر فيه وتنمّط شخصيته الاجتماعية. ونحن امام هذه الصورة لا يهمنا كيف ومتى وجدت هذه المؤسسات بل تنطلق من حقيقة كون هذه المؤسسات موجودة وكائنة في المجتمع بشكل شرعي وقانوني من اجل تكوين حكومة رسمية تمثل المجتمع ودينه يتمسك بها الفرد من اجل ممارسة تقديس عقائد دينية بشكل اطرادي منسق ويكون لكل هذه المؤسسات رموزا تمثلها هاك مثال على ذلك يمثل التاج رمزا ملكيا ويشير رداء الحاكم في المحكمة لباس الوقار للرجل العادل ويوضح الصليب رمز الكنيسة والهلال شعار المسلمين والموسيقى والادب يمثلان شعار الفن وهكذا فان هذه الرموز تجعل من حياة الفرد العشوائية منمطة بشكل اطرادي ومنسق. عبر هذه الظواهر نستطيع التوصل الى كوامن شخصية الفرد الاجتماعية ومنظماتها وكيف تنتقل هذه الرموز ومعانيها من جيل الى آخر لتمثل ميراثه الاجتماعي. وفي ضوء ذلك بات واضحا ان المؤسسات الاجتماعية لا تمثل افرادا فحسب بل اكثر من ذلك. ويمكن القول كذلك بان المجتمع يمثل حالة ذات طبيعة ميتافيزيقية (ما وراء الطبيعة) تكون فوق طاقة وقدرة الافراد

وبالوقت ذاته منفصلة عنهم. لذا تكون المؤسسات باقية وخالدة بينما يزول الافراد (اي اعضائها) اي ان الافراد في هذه الحالة يشبهون الغبار الذي يذهب مع الريح (ان جاز التشبيه والتعبير). لكن الشرائع والقوانين والقواعد الشرعية والوثائق والسجلات تبقى صفائح لتاريخ المؤسسات الاجتماعية تعكس درجة تطور الافراد في مرحلة زمنية معينة وفي ذات الوقت تبين المعرفة الاجتماعية في حياتهم.

هناك صفة اخرى تجمع بين الطبيعة والمجتمع هي تجذر المجتمع في القاع القاعدي للطبيعة البشرية. وهذه تشير الى ان لكل فرد دوافع وحوافز وعواطف وحاجات تعبّر عن وجوده الاجتماعي والطبيعي. اذ لكل فرد اسرة وقد يكون ابا او اما او اخا او اختا او ابنا او بنتا، في ذات الوقت له التزامات نحو باقي افراد اسرته ولديه غرائز جنسية او أمومية او أبوية ويقوم بحماية نفسه من العدو ويستجيب لمؤثرات الاخرين ويبحث عن ضمان اكيد لحياته واستقرارها وعدم تقبلها ويبحث ايضا عن التمتع بالحياة ويرغب بربط نفسه في نسيج من

العلائق الاجتماعية الواسعة داخل مجتمعه المحلي الكبير من خلال انتمائه الى تنظيمات رسمية وغير رسمية من اجل ان يعيش فيه دون عقاب نواميس وقوانين واعراف المجتمع، وشعر بواجبات ملقاة على عاتقه تجاه الاخرين تلزمه القيام بها لكي يقبل كفرد داخل مجتمعه. جميع هذه الحالات تمثل جذور اجتماعية تربط الافراد بعضهم ببعض التي تمثل القاع القاعدي للطبيعة البشرية وبالان ذاته تمثل الخبرة الفطرية له.

على ان لا ننسى ان المجتمع لا يخرج عن كونه ضرورة تاريخية جوهرية: اي تضمنه مشكلات وصراعات واحداث وتحديات تكون عبر الزمن احداث تاريخية لها صفاتها وتكون اعرافه وقوانينه ميراثا اجتماعيا يعكس مرحلته التطورية تساعدنا في فهم اطراداته الاجتماعية المنسقة التي سادت فترة زمنية محددة، فضلا عن معرفة خبراته الفطرية الجوهرية وتعرفنا ايضا على اختلافات تقاليد الشعوب في العالم. فضلا عن ذلك فانه يتوقع ان تكون المجتمعات كافة متشابهة في بعض الاوجه الاساسية اذ تتشابه المجتمعات وتشترك فيما بينها بصفات مشتركة مع الاختلاف في بعض ظروفهم التي عملت على تسبيب ظهورها مثل تنظيم السلوك الجنسي من اجل حماية الاطفال ومن اجل الاهتمام بالافراد الكبار بالسن لكي يكونّوا شكلا من اشكال الزواج من اجل تأسيس اسرة. وان كافة الاسر تنشئ ابناءها على طرق عيش معينة واكسابهم نوع من المعارف والخبر وتغرس عندهم القيم والمعتقدات الاجتماعية اذ لكل مجتمع حكومة لها اجراءاتها الخاصة بها وقوانينها التي تعمل بموجبها تساعدها في اتخاذ قراراتها وتنظم حياة الافراد في علاقاتهم مع

الجماعات وتحمي المجتمع من المنحرفين والمجرمين علما ان هناك قوانين– في كل مجتمع – لحماية ملكية الافراد وتحديد ابعاد الحقوق والواجبات والمسؤوليات للمواطنين لكن كل مجتمع يختلف عن الاخر في تعامله ومعالجته للمشكلات التي يواجهها. من ناحية اخرى تتمايز المجتمعات في اساسيات وجودها : اذ تختلف بطرق وسبل تطبيق نظمها واطرادات احداثها التي تتأثر بالمرحلة التطورية التي تعيشها وتمر من خلالها وان ثقافتها الاجتماعية تؤثر على حياتها اليومية. ولكي نفهم قوانين مؤسساتها الاسرية والحكومية والتربوية يتوجب علينا معرفة ثقافتها الاجتماعية والمرحلة التاريخية لتلك القوانين وذلك لتأثيرها الفعال عليها. فالمجتمعات تختلف في اجزائها ومتشابهة بصورتها العامة. فهي اذن تختلف بخبرتها، لكنها متشابهة بتركيبها العام. لاننا لانفهم مؤسسة واحدة في مجتمع معين دون الاخذ بعين الاعتبار صفاتها وموقعها ضمن النسق العام الموجود فيه التي تكون جزءا منه. لذا لانستطيع مقارنة نفس المؤسسة في مجتمعات مختلفة او متباينة دون الاخذ بعين الاعتبار الاختلافات القائمة بين انساق المجتمع بشكلها المتكامل والمترابط.

علاوة على ما ذكر، فان المجتمعات تتباين حسب اختلاف انواعها : اذ تصنف المجتمعات الى انواع عديدة فهناك الاشتراكي والراسمالي والكلياني (الحزب الواحد الحاكم) والديمقراطي. وكل منهم يتعامل مع افراده بشكل يختلف عن الاخر محددا فيه علائقه وقيمه ونمط تفكيره وانه من الطبيعي ان يكون لكل نوع من هذه المجتمعات مؤسساته الاجتماعية التي تعكس نوعه وطبيعته تختلف عن الاخرى بصفاتها ومقوماتها. فالمؤسسات الاسرية والدينية والتربوية والقضائية في المجتمع الرأسمالي تختلف عن المجتمع الكلياني او الديمقراطي.

ومن نافلة القول ان نذكر حقيقة نشوء وتطور المؤسسات يبدأ من الظروف البدائية البسيطة، حيث نشأت مدنيات الانسان الاولى عبر الزمن من خلال كفاحها وصراعها مع الحياة والطبيعة مستخدمة فكر الانسان وقدرته وصبره في بناء مجدها وازدهارها، اذ بدأت من خلال جماعات بسيطة عاشت عيشة بدائية تحت ظروف قاسية. فالكوخ المبني من الطين الذي عاشت فيه الجماعات البدائية القديمة كان مأوى لبعض القبائل والعشائر التي كافحت وتصارعت لكي تعيش في مدن ضخمة وعامرة بالبنايات الضخمة واسست تنظيمات اجتماعية معقدة البناء ولها نظام تقسيم عمل متشعب ومتعدد الاطراف. فمجتمع الالتقاط والصيد وجامعي القوت (الغذاء) كانت حياتهم بسيطة وعلاقاتهم تتسم بالتقابل

(وجها لوجه) وتكون قوانينهم بسيطة لكنهم بعد ان طوروا حياتهم المعاشية وصلت بالتدريج الى مدنيات زاهرة.

هذا ولا يفوتنا ان نشير الى ان افراد المجتمع يفكرون بالتقدم بشكل عام، لان كافة افراد المجتمع يبدأون في التطور والنمو وتحسين اوضاعهم المعاشية وظروفها القاسية لكي يحققوا نوعا من الرفاهية والسعادة لهم، بيد ان هذا لا يحدث بشكل تلقائي بل بالجهد والتفكير والعمل الجاد وتنظيمه بشكل منسق الذي بدوره يحقق التقدم والتطور، وخلاف ذلك لا يكون ممكنا. فالانسان سيطر على بعض اوجه الطبيعة بوساطة استخدام تفكيره ومقدراته ونظمها من اجل تسخيرها لصالحه واستثمرها لخدمة اغراضه ولم تأت بصورة تلقائية - عفوية.

اخيرا يحتاج المجتمع الى العلم لكي ينمي معارفه وثقافته وينظمها بشكل يخدم الانسانية ونفسه في آن الوقت من خلال المنهج الموضوعي والنظريات الحديثة واختبارها بشكل مستمر في مجالاتها.[١]

إن معرفة الانسان لموقف اجتماعي معين او لحدث او لظاهرة او لسبب مشكلة تكلفه الكثير سواء كان من الناحية المادية او المعنوية او الفكرية (باستثناء المعرفة التي تتم عن طريق المصادفة وهذا نادرا ما يحدث) وان عملية اكتشاف المعرفة واكتسابها تأخذ وقتا طويلا فلكي يعرف صدق القول الذي سمعه - على سبيل المثال - عليه ان يتحرى ذلك في اكثر من جانب ومصدر. ولكي يكتسب معرفة اجتماعية خاصة بالعلاقات الاجتماعية فانها تتطلب منه الوقت الطويل والجهد المستمر لكي يحصل عليها. فالانسان ذاته يكون مختبرا لاكتشاف المعرفة الخاصة التي تهم حياته وطموحاته وتطلعاته ويعرف ما يدور حوله من ظواهر ومتغيرات تثير انتباهه او يكتشف اسباب مشكلة اجتماعية كان يعيشها لفترة طويلة من الزمن، فضلا عن خبرات الاخرين المحيطين به (افراد اسرته واصدقائه وزملائه في العمل) الذين قد يقدمون له خلاصات عن خبراتهم الاجتماعية عند تفاعله معهم. على ان لاننسى فائدة الاقوال المأثورة والحكم والامثال الشعبية التي تمثل زبدة الخبرة المجتمعية التي يستعملها عندما يريد ان يبرر او يعزز فعلا اجتماعيا قام به.

فمعرفة الانسان للاشياء تأتي عن طريق تفكيره او ادراكه او تفاعله مع الاخرين وامام هذه الحقيقة فاننا نجد قسما من الناس يعتمد على معرفة الاحداث او الاشياء عن طريق تفاعله مع الاخرين ويهمل تفكيره وادراكه. وهذه الحالة تحدث عندما يكون هذا الفرد

معروف بميله نحو العلاقات الصداقية والاجتماعية المكثفة (اي يكون اجتماعي غير منطوي). لكن هذا لا يعني ان تفكيره وادراكه لا وظائف لها او انه بليد، بل انه لا يستخدمها ولا يثق باحكامها وتقويمها لضعف خبرتها او عدم مصداقيتها وبسبب اعتماده الدائم والمستمر على اكتساب معارف اجتماعية جاهزة من الاخرين فانه لا يتعب او يجهد تفكيره او ادراكاته اي انه كسول على صعيد التفكير والادراك لكنه نشط على مستوى العلاقات الاجتماعية فتكون معرفته بالاحداث والظواهر متأخرة لانه يحصل عليها بعد حصول الاخرين عليها. ومن ثم يأخذها جاهزة دون تعب او تفكير او قلق. هذا النموذج من الافراد يكون سعيدا لانه لم يجد صعوبة او لم يبذل قسطا من المعاناة في سبيل الحصول على معرفة اجتماعية ولا نكن جريئا في اكتساب المعرفة الاجتماعية ويخشى الفشل ويهاب كلام الناس حوله.

اما على صعيد المجتمعات فاننا نجد المجتمعات التقاليدية يسود فيها هذا النموذج اذ انها تستلم خبرات واحكام وتقويمات ثقافية جاهزة من اجيالها السالفة. لذلك لا تكون منسجمة مع متطلبات العصر الذي تعيشه او لا تمثل مستوى العيش المادي الذي تعيشه. فيحصل مانسميه "بالتخلف الاجتماعي" الذي لايقاس بالتطور المادي بل من خلال ممارسة موروثات اجتماعية اغلبها لا تتساوق مع متطلبات العصر فتسبب لهم اشكالات اجتماعية وثقافية. لكن اذا استنبطوا وابتكروا انماط فكرية او سلوكية تتماشى مع متطلبات حياتهم القائمة وتعبّر عن حاجات العصر- وهذا لا يحصل الا اذا ادركوا مشاكلهم واستعملوا فكرهم في استنباط اساليب حديثة متطورة تخدم حياتهم الاجتماعية- فان مشكلاتهم الاجتماعية تقل وتقل معها معاناتهم.

اما النموذج الثاني الذي يستعمل تفكيره في معرفة الاحداث والظواهر الاجتماعية اكثر من اعتماده على ادراكاته واحكام وتقويمات الاخرين اعتقادا منه بان الوقت قد تغير واحتمال وجود متغيرات حديثة ويقارنها بنظائرها ومن ثم يصل الى قناعة معينة بعد فترة زمنية ليست بالقصيرة. هذا النوع من الافراد يكون ذكيا يفضل الوصول الى استنتاجات نابعة من تفكيره ومقارناته الخاصة ولا يعير اهمية لما يفكر به الناس او لخبراتهم الاجتماعية حول الحدث او الظاهرة. هذا الفرد يكون متميزا بسلوكه وتفكيره لكنه يميل للعزلة الاجتماعية وعدم اقامة علائق اجتماعية مع الاخرين المحيطين به (زملاء عمل او اقارب او جيران) اي يميل للانطواء (لانه يبني معرفته الاجتماعية عن طريق تفكيره ولا يسمح لنفسه في بناء معرفته بوساطة الغير او عن طريق ادراكاته. وهذا الفعل المعرفي غالبا ما يتعبه ويجهده لانه

صعب وشاق لكنه مثمر ومنتج بالنسبة له). مثل هذا النموذج المعرفي نجده في اليوتوبيا وفي المعرفة الديمقراطية والديوانية (البيروقراطية) والفاشية والنازية والاشتراكية.

أما النموذج الثالث فانه يعكس اعتماد الفرد على ادراكاته في اكتساب المعارف الاجتماعية اي عن طريق السمع والملاحظة واللمس والشم اكثر من اعتماده على استعمال تفكيره او ما يقوله الاخرون حول خبراتهم وتجاربهم. وهذه المعرفة تكلف صاحبها غاليا لانها تتطلب الانتقال الى مكان الحادث او العيش في صلب الظاهرة ويدفع ثمنها عن طريق معاناته او جهده المبذول للحصول عليها ولو اعتمد على فكره لكلفه جهد اقل وزمن اقصر، انها عملية تشبه تجربة الخطأ والصواب. اي انه يعيش الحالة الاجتماعية لكي يعرفها بنفسه ولا يأخذ بنظر الاعتبار احكام الاخرين عن ايجابية هذا النوع من المعرفة انها ترسخ في ذاكرة الفرد ولا تزول لانه عايشها او عرفها عن قرب. اي انها معرفة مجربة من قبل الفرد نفسه فيتحدث عنها بعمق وصدق وتفصيل. بيد ان هذا النموذج المعرفي يكون متعب جدا بسبب حواسه نفسها لانها لا تصدق معه دائما بسبب تباين قوتها ودقتها في الادراك وخضوع الحدث او الظاهرة الاجتماعية لاكثر من متغير وامكانية الاحاطة بها امر صعب.

اما على صعيد المجتمع فان المجتمعات البدائية والتقاليدية تتمتع بمعرفة اجتماعية اغلبها متبلورة بوساطة حواسها وعن طريق التجربة (الخطأ والصواب) معتمدة على خبرتها الذاتية بعيدا عن خبرات المجتمعات الاخرى بسبب غربتها على ادراكاتها وتفكيرها.

وهناك نموذجا نادرا هو ذلك الذي يستخرج معرفته الاجتماعية من تفكيره واحد احاسيسه ومن خبرات الاخرين الاجتماعية، ذلك الفرد الواعي بذاته وبالزمن الذي يعيش فيه وفي المجتمع الذي يتفاعل مع افراده اذ يحاول ان يكتسب اكبر كمية من المعارف المتنوعة (اجتماعية وثقافية وعلمية ودينية).

وفي الجانب الاخر هناك نموذجا نادرا اخر يحدث في عالمنا الحاضر وبالذات في دول العالم الثالث وهو عندما يتسلط على المواقع السلطوية العليا افراد لا يمثلون مواصفاتها الانجازية والاختصاصية بل سطوا عليها بوساطة اغطية وطنية ويوجهوا سياسات المؤسسات الرسمية ومناشط الحياة الاجتماعية لخدمة نفوذهم وسلطتهم وشهواتهم الفردية التي تعود بالتالي بالنفع الفئوي لا العام فيحصل "تشويه معرفي" عند الناس اذ ان عقولهم وادراكاتهم وعلاقاتهم الاجتماعية لا تعمل كما لو كانت في وضع اجتماعي طبيعي بل يفكروا لكي يعرفوا كيف يتجنبوا شرور او سلبيات اصحاب المواقع العليا ويدركوا الاشياء

او الاحداث بحساسية عالية لكي لا تفسد من قبل هؤلاء المتسلطين بان سلوكهم وتفكيرهم ضدهم او ليسوا معهم ويتحذروا ويتوجسوا في علاقاتهم مع الاخرين لكي لا يتفاعلوا مع افراد لهم علاقة مع اصحاب السلطة ويفصحوا عن تفكيرهم او ادراكهم امامهم ويجلبوا لهم الاذى فتتركز علائقهم وفكرهم وادراكاتهم حول كيف يحمون انفسهم من ايذاءهم او يتجنبوا تسخير انفسهم لخدمتهم. وهذا يعني ان معرفتهم الاجتماعية لا تأخذ مجراها الطبيعي والسوي بل تنحرف عن وظيفتها وهدفها، وامام هذه الحالة المرضية يميل الفرد للتفكير القدري اي ترك شؤون حياته الشخصية والاجتماعية المستقبلية للظروف القادمة وتحكّم متغيراتها دون ان يبذل جهدا فكريا للتحكم او لوضع خطة لمواجهة ظروفه الاتية التي سوف يعيشها او يكون جزءا منها حتى لو كان هذا الفرد حاصلا على ثقافة عالية وذلك راجع الى عدم سيادة الاسس الموضوعية والانجاز العقلي والكفاءة الفردية على مجريات الاحداث او المواقف او كثرة الانكسارات وتعدد الحوائل اللا موضوعية في تقدم الفرد من حالة اجتماعية الى اخرى او من موقع اجتماعي الى آخر. كل ذلك يضعف من استعمال التفكير العقلي والانجاز المكتسب والخبرة الذاتية في التطلع الى المستقبل ومواجهة الواقع الاني، بل يميل الى ترك مثل هذه الامور الى الظروف التي تتشكل وتفرض عليه. وهذا بدوره يضعف من ثقة الفرد بعقله وقدرته في مواجهة الاحداث الاجتماعية او حتى تحقيق هدفه المستقبلي. ومرد عدم سيادة الاسس الموضوعية ومقاييس الانجاز العقلية والكفاءة والخبرة الفردية الى ان المؤسسات الاجتماعية الرسمية لا تعتمد في سياساتها وبناء عمارتها على هذه المقاييس بل تفرض المعايير الشخصية والقرابية التي لا تقيم وزنا واعتبارا للمقاييس الموضوعية الامر الذي يؤدي الى تقهقر مسيرة المؤسسات الرسمية وتجميد المناشط الاجتماعية الحرة والعفوية والوقت ذاته تنشط المناشط الاجتماعية المفتعلة التي تخدم اصحاب المواقع السلطوية وتسخير تفكير وادراكات الافراد لخدمة اغراضهم التسلطية والاهداف الفردية المتفردة وابعادها عن تقديم خدمات الى المجتمع الذي تعيش فيه وبذا تتحول المعرفة الاجتماعية عند الافراد من النمو الطبيعي الى النمو المشوه والمنحرف، وهذه احدى الادوات التي تكسر قدرة الانسان الابداعية والفكرية فيميل الى الاتكاء على الاحكام القدرية او الظرفية التي سوف تحدث او تقع دون استخدام عقله لو ادراكه او علائقه الاجتماعية لمواجهة الاحداث المرتقبة.

بمعنى آخر، ينمو الاتجاه القدري (الذي يجمد المعرفة الاجتماعية) كلما نمت المؤسسات الرسمية الفئوية التي تبتعد عن خدمة المجتمع وتطرد الكفاءات العقلية والخبرات

الموضوعية ، فتطغي المقاييس الذاتية والقرابية في تقييس كافة مناشط الحياة الاجتماعية ، وهذا بدوره يشوه معارف الناس الاجتماعية ويفسد مناشط المجتمع اليوميه فباتت هذه الحالة المرضية معضلة اجتماعية تستوجب الاصلاح الجذري في عمارة المجتمع .

هذا ولابد لي بعد هذا الاستطراد ان اشير في هذا المقام الى موضوع قياس المعرفة الاجتماعية (بشكل عام في المجتمع الانساني) اذ انه من الصعب جدا قياسها لكونها تكتسب عبر الزمن وتأخذ من اكثر من مصدر فلا توجد مسطرة زمنية لقياس طولها ولا معايير كمية لمعرفة وزنها الثقافي بل هناك مؤشرات تساعدنا في معرفة دلالاتها واتجاهاتها مثل المصطلحات والمفاهيم التي يتداولها الفرد والاحداث المعاصرة (المحلية او الدولية او الاسرية او المجتمعية او النفسية او التربوية) وسبل تحليلها وكيفية ربطها بحيثياتها . اذ كلما زادت هذه المؤشرات في التداول اليومي منحت صاحبها اعتبارا اجتماعيا وفكريا عاليا والعكس صحيح . فالفرد الذي يطرح حدث الساعة في حديثه ويحلله من زوايا متعددة ومتنوعة فانه يكسب اعجاب المستمعين الذي بدوره يمنحه جاذبية اجتماعية تستقطب المحيطين به ويزيد من عدد الافراد الذين يستمعون له ويعزز ثقتهم به فيعدوه مصدرا صادقا وذكيا . في الواقع هذه ابرز سمة تمنحه المعرفة الاجتماعية لصاحبها .

ثمة موضوع اود التصدي له في هذا المقام وهو ان الفرد لا تزداد معرفته الاجتماعية عندما يواجه تحديا من قبل احداث المجتمع فحسب بل عندما يرغب في معرفة حدث او ظاهرة اجتماعية معينة بدافع حب الاستطلاع او التطفل او التقليد والمحاكاة او بسبب طموح ذاتي او تحقيق امل مرتجى من جراء كشف اسرار حدث او ظاهرة او علاقة اجتماعية او من باب الحصول على اللذة الذاتية عندما يريد معرفة شيء جديد (اللذة في الخبرة الجديدة) اقول ان الفرد الذي لديه معارف اجتماعية متنوعة لا تكون فقط من خلال تحدي الاحداث لمسيرة حياته الاجتماعية ، بل لهذه الاسباب والدواعي (التي اشرت اليها آنفا) اثر كبير في تحصيل المعرفة . ومن الطبيعي ان يكون الحصول على حقيقة الشيء لتكون خبرة في ذاكرة الانسان او تجربة شخصية فانها تتطلب منه التضحية بوقته وصحته (في بعض الاحيان) او تحمل كلام الناس (اللغط) اوكلفة مالية او مادية لكي يحصل على معلومات عن حادث بسيط قد لا يستحق كل الجهد او المال المبذول ، لكن من الجائز ان تسد ثغرة معلوماتية في معرفته .

وهناك حالة مرضية تحصل لبعض الافراد وهي انه عندما يخضع الفرد للحدث الواحد اكثر من مرة واحدة ولا يتعلم منه شيء اولا يكتسب منه معلومة واحدة. قد يرجع ذلك الى سذاجته او ان ادراكه او فكره لا يتحفز او يثار لكي يستوعب ما حصل له ابان مواجهته للحدث او الظاهرة او للمشكلة او لا ينتبه لتنبيهات الناس الذين من حوله فيخرج من الحدث المتكرر الوقوع بدون اكتساب خبرة اجتماعية.

قصارى الكلام، لا يوجد فرد يملك جميع المعارف الاجتماعية بنفس الدرجة اوالكم ولا يوجد هناك ايضا فردا لا يملك معارف اجتماعية بل هناك متنوعي المعارف ومحدودي المعارف. اذ يكون النوع الاول مالكا اكثر من مصدر معرفي ويستخدم عقله بجانب ادراكاته ونتاج تفاعلاته مع الاخرين لكن مهما بلغ هذا الفرد من تنوع معرفي فان معرفته تكون ابنة محيطها ومجتمعها وزمنها. وهذا ما يطمح به الفرد لانه ماذا سوف يجني من اكتساب معرفة صينية عندما يعيش في مجتمع عربي (على سبيل المثال) او بالعكس. بيد انه من الجائز ان يطلع على بعض المعارف من اجل تزويد معرفته وتنويعها. فالمعرفة الاجتماعية بهذا السياق لا تكون مطلقة او حرة بل محددة بحدود ابعاد المجتمع الثقافية والعلائقية والزمانية. اذ تمثل المعرفة الاجتماعية – في ضوء ما تقدم – ثلاثة لذائذ هي اللذة العقلية (الفكر) واللذة الحسية (الادراك) واللذة الاجتماعية (العلائق الاجتماعية) وبذا يكون الانسان السعيد هو الذي يحصل على اكبر قدر ممكن من اللذائذ لانه حصل على اوسع واعمق قدر ممكن من المعارف. فالعارف يكون سعيدا لانه اشبع بعض اللذائذ وعادة لا تقف عند حد معين لانها تطلب المزيد من طموحها التي بدورها تزيد من معرفة العارف وتغمره بالسعادة.

هذه مجرد مقدمة توضح الاطرادات السلوكية والقيمية في النسق الاجتماعي التي يستقي منها العوارف نماذج متنوعة من المعارف الانسانية والمجتمعية. انتقل بعد ذلك الى العوارف وكيف بدأوا رحلتهم المعرفية في المجتمع الانساني.

دأب العوارف عبر التاريخ في البحث عن العلاقة بين الوجود البشري والفكر الانساني من اجل التوصل الى مدى ارتباط عقل الانسان بالحياة الاجتماعية ومعرفة ماهو نظري وماهو غير ذلك، وكانت حصيلة هذا الجهد ظهور نظريات ذات مستويات رفيعة في بنائها ودقيقة في تعبيرها عن الوقائع الاجتماعية التي سادت الحياة الاجتماعية فطرحت مفاهيم تعكس تلك العلاقة ابان عصرها مثل الحراسة الالهية والجوهر الثابت والمملكة السماوية المقدسة والحكمة الملكية والقانون الطبيعي والقدر القومي والسبب الاسمى والادارة

الشعبية وروح الشعب وقوانين التاريخ والتضامن الاجتماعي والمصلحة العامة والحقيقة والجمال والتقدم العلمي والمنافع المتبادلة... وغيرها. هدف هذا الجهد الفكري البحث عن مكونات النظام الاجتماعي وكيفية ترابطها وانجاز وظائفها ضمن اطاره العام. وتحت هذا الوضع الفكري استوجب من العارفين تحليل مكونات النظام الاجتماعي والسياسي والاقتصادي ومعرنة اساليبه في اخضاع الافراد له والطرق التي يستخدمها الافراد في استجابتهم لاساليب النظام وماهي الافرازات التي تطرح من جراء الاخضاع والاستجابة بين النظام وافراد المجتمع، فذهب العارفون الى الاليات الضبطية التي تنظم ارتباط الفرد بمكونات النظام مثل العرف الاجتماعي والمعايير والقيم الاجتماعية والدين والقانون، فتوصلوا الى صياغات اصطلاحية متعددة متضمنة فنون مختلفة مثل البناء والتوازن والنسق والشعور والتقاليد والسلطة والجمال والعقلانية والموضوعية والصدق والثبات استخدمت في اكثر من ميدان فكري وعلمي وشاع استعمالها عند الكثير من العوارف.

بيد ان هناك طرحا متميزا برز في حقل علم اجتماع المعرفة ضم اسلوبين مختلفين الاول يدعى بـ "الاسلوب المركز" والثاني بـ "الاسلوب المنتشر". وقد ذاع تفاعل الاخير بين الحقول الفرعية في علم الاجتماع بشكل يلفت النظر، فانتشر بين علم الاجتماع التاريخي وعلم اجتماع اللسانيات وعلم اجتماع الادب وعلم اجتماع الثقافة وعلم اجتماع القانون وعلم اجتماع الفن وعلم اجتماع المهن وعلم اجتماع الثقافة الشعبية وعلم اجتماع علم الاجتماع وعلم اجتماع الرأي العام ووسائل الاتصالات وعلم الاجتماع الديني وعلم الاجتماع العام. اذ ركز الاسلوب الانتشاري على البحوث التجريبية وصياغة رؤى ومفاهيم وقضايا اجتماعية.

بينما تعامل الاسلوب المركز مع اصول او جذور الحقول الاجتماعية فبرزت اختلاف واصطراع العواف فيما بينهم فظهرت الخصومات الفكرية والمذهبية التي يتبناها العوارف الامر الذي ادى الى تلوين رؤاهم للواقع الاجتماعي حسب الوان افكارهم ومذاهبهم الفكرية المتأثرة بالمناخ المعرفي السائد في مجتمعهم. اما اذا اردنا معرفة البدء الزمني لميلاد علم اجتماع المعرفة فان ذلك يتحدد باول استخدام مصطلح هذا الحقل المعرفي من قبل ماكس شيلر وكارل مانهايم في سنة ١٩٢٤ - ١٩٢٥ وتوضيح اهدافه وغاياته وطبيعة مواضيع اهتماماته ثم اتى بعد ذلك اهتمامات كل من اميل دوركهايم وكارل ماركس، وكانت هذه المحاولات تمثل الاسهامات الاولى لبناء هذا العلم الفرعي في علم الاجتماع. ومن ثم جاءت محاولات فردريك نيتزيج وفلر فيلدو باريتو وسيجموند فرويد وموريس هالبوجنر وباقي اعضاء مدرسة دوركهايم. لقد عبرت محاولة شيلر ومانهايم عن الفلسفة

المثالية الالمانية فضلا عن اعطائهم في الوجود الاجتماعي والواقع البايوفيزيقي ، بعدها اضاف جورج وليام فردريك هيغل الى ماموجود في المعرفة الاجتماعية "التحليل الجدلي" المعروف بالموضوعية التي يحبذها شيلر وماعز لها وليام دلتاي بعطائه في موضوع الروح الموضوعية على ان لانغفل اسهامات كارل ماركس في ارساء القاعدة الاقتصادية في تفسير وتحليل الظواهر الاجتماعية والسياسية.

هذا من جانب ومن جانب آخر فان المناخ الفكري الرائع الذي جاءت به جمهورية وايمر في المانيا انمى العديد من الثمار المعرفية الجديدة ذات النكهة الطيبة سواء كان ذلك في الفن او في الادب او في الفكر انتعش فيها العوارف فكريا وثقافيا.

لكن حدث شيء عكر صفو هذا المناخ الفكري الرائع في عام ١٩٢٤ اذ حصل تغير في البناء الاجتماعي الالماني حيث باتت المانيا رائدا للقوة الصناعية في اوروبا وعندما وقعت الازمة الاقتصادية الكونية في اكتوبر عام ١٩٢٩ جلبت معها الكوارث الى المانيا واصبح نصف عمال المانيا عاطلين عن العمل في عام ١٩٣٢ وحصلت شحة في المواد الغذائية وتحت هذه الظروف القوية القاسية تغير نمط العيش الالماني فتبلورت حركات سياسية اجتماعية مناهضة للطبقة البرجوازية وتشكلت حركات وجدانية وعاطفية جديدة لم تكن معروفة سابقا ، ومال الالمان نحو الانغمار في اللهو والتسلية وازدادت الانحرافات السلوكية والجنسية وكثرة النوادي الليلية وارتفع معدل الباغيات وانتشرت الحانات في الشوارع . اي ظهرت صور عديدة للتفكك الاجتماعي بسبب التطور الصناعي العملاق في المانيا وبسبب الازمة الاقتصادية الكونية بعلما كانت الحياة الاجتماعية فيها ابان جمهورية وايمر مزدهرة وناشطة في الحركات الفكرية والفنية والادبية والفلسفية والمعمارية عكست ابداعات الالمان العبقرية ، لكن بعد انهيار هذه الجمهورية هاجر علماء ومفكري المانيا الى دول اوربية وامريكية ونقلوا معهم كافة معارفهم فبرزت معارف القرن العشرين حاملة معها اعلام العوارف الالمان امثال اينشتاين في الفيزياء وبرخت في الشعر والمسرح الذي قال بان المسرح وسيلة للتعليم لا للتسلية. وظهرت الموسيقى المجسدة وثورة التعبير الانطباعي لاول مرة ونشرت اعمال ماكس فيبر وكارل ماركس ولوكاش وماكس شيلر[٢].

في ضوء ماتقدم نستطيع القول ان الجيل الماضي شهد ميلاد حقل جديد في الاستقصاء الاجتماعي عنوانه "علم اجتماع المعرفة" يتعامل مع سلسلة الانتاج الثقافي الكاملة (المتضمنة الافكار والعقائد والمذاهب والعدالة والمعتقدات الاخلاقية والفلسفية

والعلم والتكنولوجيا) ، ومع ذلك فان ما تنطوي عليه مفردة "المعرفة" من ابعاد فكرية - واجتماعية تبقى مفتوحة لكل الاجيال البشرية لان الابداع والخلق المعرفي لا ينضب بسبب حيوية العقل الانساني وصيرورة المجتمع البشري واستمرار تفاعل عقل الانسان مع مستجدات المجتمع . واذا تصفحنا تاريخ المجتمع الانساني نجده مليئا بهذا التفاعل الخصب الذي انجب العديد من الافكار والنظريات والفلسفات عكست المعرفة الاجتماعية والانسانية . وفي هذا الفصل نعرض نماذجا من الابداعات الفكرية للعوارف وقواعد وجود الانتاج العقلي وانواع المعارف الأنسانية .

ومن نافلة القول ان نشير الى حقيقة اختلاف الفكر الانساني حسب اختلاف الزمان والمكان ، اذ انه يشبه تاريخ الفن والادب الذي تختلف نماذجه باختلاف الزمان والمكان ايضا . وعلم اجتماع المعرفة يميز بين نماذج الفكر . ففي فرنسا هناك دوركهايم ولوسين وجرانت الذين كتبوا عن النسق المنطقي السائد في القبائل البدائية . اذ اعتبر دوركهايم (١٨٥٨ - ١٩١٧) اللغة قاعدة اساسية للفكر الاجتماعي ، ثم قام دوركهايم بعمل علمي مشترك مع مارسيل موس فيما يخص التصنيف الاجتماعي للطبقات حسب منطقها موضحين نظام التدرج الاجتماعي الذي يختلف عن حواسنا وعقلنا . ثم انهما اعتقدا بان التصنيف المنطقي للانسان البدائي يعكس تدرجه الاجتماعي داخل البناء الاجتماعي . ففي دراستها للقبائل الاسترالية الاصلية وجدا تصنيفا لعشائر القبيلة مقاما على اساس القمر والشمس (اي هناك عشيرة تمثل القمر واخرى تمثل الشمس) وكل من هذه العشائر تنقسم الى فخذين ، وكل فخذ ينشطر الى عدة انشطارات اجتماعية مكونة تدرجا اجتماعيا متسلسلا ، لكن هذا التقسيم لم يبق على اساس اجتماعي بل على اساس منطقي ، والحالة ذاتها بالنسبة لتصنيف الحيوانات . اذ تصنف حسب نوع التقسيمات العشائرية والعلائق القرابية للعشائر.

استخدم دوركهايم وموس هذا الاساس لتصنيف الاصل الاجتماعي للعلائق المنطقية . فالعشيرة هي اصل منطقي للمخلوق الجنسي وللنوع الانساني . اي ان التقسيم العشائري يصنف استنادا الى التفسير المنطقي وليس الاجتماعي او المادي ولا يمثل - ايضا - التصنيف المفهومي (اي تصنيف المفاهيم الاجتماعية المعرف في علم الاجتماع وعلم الانسان) بل مبني على اساس قيم وجدانية موروثة ومستكنة عند كافة المخلوقات ، مفسرا في ذلك اصل "الطوطم" عند القبائل الاسترالية ليحدد اصل الفكر الديني عندها وكيفية ممارسة اشكال الفكر الديني ويحدد بذات الوقت كيفية تصنيف الفهم الديني والاصول

الاجتماعية . اذ يمكن ملاحظة المراسيم الدينية عبر مراحل زمنية (يومية او اسبوعية او شهرية او سنوية) لمعرفة درجة التزام الافراد بها وانتظام حياتهم الاجتماعية وسلوكهم الاجتماعي وهم في حالة تضامن وتآلف جمعي . والحالة ذاتها في المجال المكاني اذ تمارس الطقوس الدينية في مقاطعة (اقليم) معلومة الابعاد خاصة بالعشيرة او القبيلة او الفخذ . ومثل هذه الممارسات تعكس التعاون الاجتماعي بين مشاعر الافراد الجمعية اثناء قيامهم بالفعل الاجتماعي اذ يكون الدين القاعدة الاساسية لكل مناشط الحياة القبلية والاجتماعية (التي لا تعبر عن حياة ومناشط القبيلة) ، وبذا تكون المعرفة في المجتمع البدائي منبثقة من الدين الذي يعتنقونه لانه يحدد كل مواقفهم وانماط تفكيرهم وعلائقهم واقتصادهم وسياستهم .

اما مارسيل جرانت (١٨٨٤ – ١٩٤٠) فانه درس اللغة الصينية والثقافة الصينية فتوصل في دراسته هذه الى ان الفكر الاجتماعي متكون من عبارات تعبّر عن تفاعلات الافراد التي تلون الافكار الاجتماعية بالوان الحياة الاجتماعية . علما بان اللغة الصينية تفتقر لمفردات التواصل الاجتماعي الحاصل بين الافراد اذ لا تتضمن مفردات تحتوي على افكار مجردة او نماذج محللة بيد انها غنية جدا بمفردات التعبير عن العواطف والوجدان والمواقف الانسانية وهذا يعني ان المعرفة الاجتماعية معتمدة على اللغة التي تكون قناة رئيسية لتغذيتها (٣) .

عموما يمكن تقسيم علم اجتماع المعرفة الى فرعين تقليديين متجذرين في جذر العقيدة الماركسية وفي جذر كشف الظواهر الخاصة بطبيعة معرفتنا الاجتماعية وقد اهتم ماكس شيلر بالجذران والفرعان اذ كتب عن الفهم الفينومينولوجي (اي فهم الواقع الاجتماعي) .

لكن بيرجر يرى ان علم اجتماع المعرفة ينصب اهتمامه على الفكر اليومي اكثر من اهتمامه بالمفكرين (العوارف) وتاريخ الافكار وهذا لايعني انه يهتم برتابة الفكر السائد في الحياة اليومية ، بل بما يحصل من افكار في الحياة اليومية . ويطلق شيلر على هذا الاهتمام "بالرؤية الطبيعية للعالم" اي بالرؤية الطبيعية للكائن البشري وهو في عالمه الحقيقي ومايتضمن من بديهيات ومعان ورموز . فهي عنده معرفة عامة وليست خاصة بشريحة اجتماعية معينة لانها تقوم بتحديد مواقع الناس في الحياة الاجتماعية وتحدد مشاركاتهم الحياتية وعلائقهم الاجتماعية وكفاحهم اليومي وكل فعل اجتماعي يشترك فيه الافراد معا وجها لوجه او بشكل سجالي بحيث يكون فيه الافراد في علاقة تبادلية مستمرة (٤) . علاوة على ذلك فاننا نستطيع ان نميز بشكل عام بين المعارف الانسانية الى معرفة فردية مثل المعرفة السحرية والمعرفة الصوفية اذ تكون الاولى (المعرفة السحرية) معتمدة على ربط

الوسائل بالغايات لكي تخضع نتائج السحر للملاحظة وهذا يمنح الساحر نفوذا فرديا لااجتماعيا. والمعرفة الثانية (الصوفية) لاتبحث عن نهاية العالم بل الهروب من الفوضى السائدة فيه لكي يصل (الصوفي) الى الانموذج المثالي التي غالبا ماتكتسب بشكل فردي ومن خلال تصحيح الفعل الاجتماعي الذي يجلب السرور والسعادة للمتصوف. وهذا يتناقض مع النفوذ الفردي للساحر في هذه الحالة.

اما المعرفة الثانية فهي اجتماعية التي تمثل المعرفة الدينية والمعرفة العلمية. والاخيرة تعتمد على العطاء العلمي الخاضع للملاحظة والتحليل العقلي من اجل الوصول الى صيغ مجردة ومستخلصة من المستويين (العقلي والعلمي) وهذا يعطيها صفة الحركة الدائمة والعطاء المستمر في خدمة المجتمع وارقائه الى مستويات علمية رفيعة المستوى (٥).

بقي علينا ان نوضح في هذا المقام ان الاعمال الكاملة للعارفة الرائد "كارل مانهايم" لاتمثل علم اجتماع المعرفة بل هناك اعمال لاعلاقة لها بهذا الحقل المعرفي الجديد.

واني اجد من المفيد الفات نظر القارئ الى هذه النقطة لكي لايعمم حكمه على اعمال مانهايم الاجتماعية بانها معرفية صرفة. اذ يمكن تقسيم ماكتبه كارل مانهايم في علم اجتماع المعرفة الى مرحلتين من الزمن: الاولى تتحدد من عام ١٩١٨ لغاية عام ١٩٢٤ التي عكست النظرة التحليلية الفلسفية لاعماله الاجتماعية في المعرفة، والمرحلة الثانية تبدأ من عام ١٩٢٥ ولغاية عام ١٩٣٢ التي عكست نظرته وتحليله الاجتماعي للمعرفة. ففي المرحلة الاولى (الفلسفية) كتب فيها كتاب عن (الروح والثقافة) وكان ذلك في عام ١٩١٨ في بودابست وفي عام ١٩٢٤ نشر كتابه عن التاريخانية الذي طبعه في المانيا. بعد ذلك تحولت كتاباته من الفلسفية الى الاجتماعية وكان تحوله هذا مع بداية كتابته عن اليوتوبيا والايدولوجيا. لكنه عندما كان في المرحلة الفلسفية كانت اعماله متمركزة حول الماورائية (الميتافيزيقية) معبرا فيها عن الفلسفة المنغارية وناقدا فيها اعمال جورج لوكاش (فيلسوف كتب عن الروح والاشكال عام ١٩١٠). (ظهر هذا النقد في كتابه عن الروح والثقافة). وفي عام ١٩٢٠ راجع كتاب لوكاش (نظرية الرواية اذ كان يمثل الاتجاه المثالي في فلسفة التاريخ) ولم يتناول مانهايم المواضيع الماركسية الا عام ١٩٢٤ (اي بعد ظهور مقالة عن التأريخانية) وفي كتابه عن الروح والثقافة فانه عكس فيه تأثيرات جورج زمل عليه في موضوع كتبه عن "مأساة الثقافة" التي شخص فيه القرية والمدينة قبل الحرب العالمية الاولى موضحا فيه المعنويات الثقافية عند الريفي والحضري.

وفي عمله الثاني " نظرية الرواية " اوضح بداية عمله العلمي في المانيا مستمرا فيه نظرته الماروائية.

اما اطروحته التي حملت عنوان "التحليل البنائي لنظرية المعرفة" التي نشرت في المانيا عام ١٩٢٢ معتمدا على طرح "كنت" الجديد في المنطق كعلم من المفاهيم والتقويم والانسان مؤكداً على مصداقية العلم وتوصل فيها الى ان المعرفة يمكن تحليلها الى ثلاثة سبل وهي:

١- المجال النفسي.
٢- وفي منطق الوجود.
٣- في منطق الانطولوجي (مشكلة الوجود).

وفي هذا السياق فان نظرية المعرفة لاتكون مستقلة بذاتها في تميزها بين الحقيقة ونقيضها. وهذا يعني ان نظرية المعرفة تستطيع فقط تحليل المعرفة التي تقدر التدرع بالانجاز والامتداد الجذري في اصول العلم المعروف في علم النفس والمنطق والوجود. وفي بداية عمل مانهايم كانت نظرية المعرفة مهتمة بنقد المعرفة لكي تجعلها معتمدة على علوم اخرى.

وفي كتابه عن اليوتوبيا والايدولوجيا اعطى فيه اهمية لفلسفة الشعور وبالذات لطرح "كانت" في هذا الباب موضحا رؤية هيغل في المجتمع المتمثلة بالشمولية والمستمرة في التطور. ومن هنا بدأ مانهايم ربط الثقافة بالمجتمع الذي استعان في هذا العمل بما قدمه وليام دلتاي بجانب اعتماده على اعمال كل من هيغل وكنت. اذ ان دلتاي وكنت اعتمدا على المنطق والمنهج العلمي في مناشطهم الفكرية واشترك دلتاي مع هيغل في استخدام المنطق من اجل الوصول الى الحقيقة.

يقول مانهايم ان جميع الاحداث الاجتماعية هي في الواقع من نتاجات الثقافة التي تملك ثلاثة مستويات من المعاني هي: ١- المعنى الموضوعي الذي يكون فيه الباحث ملاحظا للمحيط الاجتماعي ككل ومشخصا مؤثراته على الحدث الذي يعيش فيه ويستطيع ايضا ملاحظة كافة الاحداث بشكل موسع من خارجه دون ان يتخذ موقفا مسبقا منه اويطلق حكما مسبقا عليه. ٢) المعنى التعبيري: اي المعرفة المسبقة عن موضوع الدراسة وبخاصة عن الفاعل الاجتماعي في موقفه الاجتماعي. ٣) المعنى الوثائقي او التفسير الوثائقي الذي لاعلاقة له بالبناء الموضوعي للفعل او للتصرف الذاتي للفاعل لكي

يعبر عن هدفه ، بل هي وثائق مقصودة او متعمدة حول الشخصية العامة للفاعل تحاول فهم الموقف المركزي للروح او جوهر المكان .(٦)

وقد آثرت ان اعالج طبيعة المعرفة الاجتماعية معالجة خاصة وفي شيء من الاسهاب لكي اتعرف بشكل موسع على اغلب مكوناتها التي استخدمها العوارف. لذا اجد من المفيد ان اسلط الضياء على بعض الاعمال البارزة لعوارف آخرين امثال فلورين زينانسكي الذي حدد في كتابه الموسوم "الدور الاجتماعي لرجل المعرفة" الذي صدر عام ١٩٤٠ اذ اعتبر فيه المعرفة حقلا مستقلا عن الواقع الاجتماعي المتضمن الحقيقة ويرى ماتملكه المعرفة لا يتعدى دلالات عن الحقيقة وليس ذاتها ، لانها (اي الحقيقة) بعيدة المنال وعسيرة الفهم واستحالة امتلاكها كهدف جوهري للمعرفة. وتحت هذا التبرير لايوجد علم اجتماع معرفي (في نظر زينانسكي) بل هناك علم اجتماع لدلالات المعرفة تتمثل في ادراكات ومفاهيم وصور وافكار رجال المعرفة عن الانسان وعلائقه وفكره التي يكتسبها (المعرفي) من خلال عيشه في المجتمع وعبر تفاعلاته مع الاحداث ومن علائقه مع الاخرين التي بدورها تتأثر بثقافة المجتمع التي تسود مجتمع رجل المعرفة وهذا لايجعل منه رجلا مستقلا او موضوعيا بشكل مطلق بل متأثر بمتغيرات ثقافية .(٧)

نستنتج من قول زينانسكي انه اعتبر الثقافة الاجتماعية وعاء للواقع الاجتماعي يتفاعل معها رجل المعرفة من خلال الاحداث والظواهر والرموز التي تتبلور داخل المجتمع وهذا يعني ان المعرفة الاجتماعي لايمكن الحصول عليها بشكل مباشر من مكوناتها الفعلية بل من خلال مؤشراتها ورموزها ودلالاتها بسبب صعوبة تغطية كافة متغيرات الحدث او الوصول الى كبد الحقيقة ، بل الاحاطة بما يحيط بها او من خلال ماتفرزه الحقيقة من دلالات يمكن مشاهدتها او ادراكها. هذا من جانب ومن جانب آخر فان رجل المعرفة لكونه انسانا منفعل في ثقافته فانه لايستطيع الانفصال او الاستقلال عنها وفي هذا الاعتبار لايمكن ان يتجرد من مؤثراتها الفكرية او الثقافية بل منحازا لها ان لم يكن منقادا لضوابطها واحكامها. وهذا الترابط لايجعل منه باحثا موضوعيا متجردا. وفي ضوء ذلك فان رجل المعرفة - في تقدير زينانسكي - لايدرس المعرفة بشكل واقعي صرف بسبب استحالة دراسة الواقع بكل جوانبه وبشكل مباشر بل بشكل غير مباشر ومن خلال افرازاته الدلالية وبسبب عدم قدرة رجل المعرفة بتجرده من ضغوط ومؤثرات ثقافته الامر الذي يجعل المعرفة الاجتماعية التي يتوصل اليها رجل المعرفة نسبية وليست مطلقة ، قريبة للواقع وليست واقعية. وهذا التحديد في تقديري قريب للموضوعية وذا مصداقية كبيرة ، فضلا عن

الفوارق الشخصية الكائنة بين رجال المعرفة من خلال ادراكاتهم وذكائهم وقدراتهم العقلية في الفهم والاستيعاب اذ انهم ليسوا على مستوى واحد من الاستيعاب المعرفي والتحليل الثقافي والادراك الحسي. وهناك عارف آخر لايمنح الباحث او العالم صفة مطلقة وهو "جوزيف هايمس" ولا يثق بكل مايقوم به من اعمال معرفية، وبالوقت ذاته لايتعامل مع الظواهر الاجتماعية من منطلق واحد بل يميز بينها. وفي ضوء ذلك يقول هايمس "تتميز مصادر المعرفة الاجتماعية باختلاف نوع وحجم الظاهرة المدروسة اذ قسما منها يتسم بعموميتها داخل المجتمع مثل حياة الاسرة اليومية او حقوق وواجبات الفرد في موقعه وفي دوره الاجتماعي. والقسم الثاني يتسم بالمحدودية لانها تعتمد على نتائج واستخلاصات واستنتاجات مستخرجة من دراسة جانب واحد من جوانب الظاهرة مثل رب الاسرة فقط او الاسرة الممتدة فحسب او طموح طلبة الجامعة، مثل هذه المعرفة تكون ضيقة بسبب محدودية الشريحة الاجتماعية او هدف الدراسة المحدد الامر الذي لايساعد الباحث على تعميم نتائج بحثه على كافة شرائح المجتمع. فضلا عن ذلك فان هناك حقائق مرئية يمكن ملاحظتها بشكل مباشر مثل ملاحظة المدمنين على المشروبات الكحولية او المخدرات او ملاحظة جنوح الاحداث في الازقة والطرقات، فضلا عن وجود حقائق لايمكن ملاحظتها بشكل مباشر بل من خلال مؤشرات دلالية تحدد قبل الدراسة من اجل الوصول الى معرفة اصل الحقيقة او كبدها.

هاك مثال على ذلك طاعة الافراد للنظام الاجتماعي او ثقة الافراد بقادتهم او التزام الافراد بتطبيق المحرمات الاجتماعية. هذه دلالات يمكن ملاحظتها وتساعد الباحث في الوصول الى معرفة الاداب العامة التي لايستطيع ملاحظاتها الباحث بشكل مباشر بل ملاحظتها من خلال دلالاتها الملتصقة بها او التي تعبر عنها. لذا فانه يلاحظ الاداب العامة بشكل غير مباشر وهذه معرفة اجتماعية للحقيقة بشكل غير مباشر بسبب عدم رؤيتها او صعوبة ظهورها امام العيان بشكل مباشر بل لاتخرج عن كونها دلالات تشبه المرواز (الثرمومتر) الذي يتأثر بالحرارة. فالحرارة (غير مرئية بل يمكن الشعور او الحس بها) تمثل هنا الاداب العامة (التي لايمكن مشاهدتها بشكل مباشر لكن يمكن الاحساس بها او ادراكها) وطاعة الافراد للنظام يمثل الزئبق داخل المزواز الذي يتحرك طبقا لمؤثرات الحرارة فيعكس نوع وطبيعة الاداب العامة السائدة في المجتمع(٨).

ومن اجل تعزيز طرح زينانسكي وهايمس في توضيحها لصعوبة فهم الواقع بشكل مباشر بل من خلال دلالاته ورموزه يدعم جورج ليندبرك (عالم اجتماع امريكي حديث)

هذا الطرح ايضا فيقول "لايمكن فهم الواقع الاجتماعي الا من خلال رموزه وبوساطة قوة حواس العالم. فادراك الجوهر والطبيعة والاشياء الكونية لايمكن الوصول اليها مباشرة، بل من خلال مؤشرات ودلالات ثقافية متصلة بجوهر الكون لانه (اي الكون) يمثل نظاما متناغما ومتصلا بثقافة الفرد ولان طاقة الفرد الثقافية مأخوذة من طاقة الكون وكل ذلك لايفهم الا من خلال رموزه وغير ذلك فانه امر محال[٩].

اخيرا، فان اميل دوركهايم يرفض ان يكون العقل مصدرا للمبادىء الكلية لانه مرتبط بتصورات المجتمع وظواهره فضلا عن كونه ليس بحقيقة ثابتة بل متغيرة تتغير بتغير الزمان والمكان والظروف والاحوال. وان المبادىء العقلية تعتبر من ظواهر الحياة الاجتماعية وتشمل الاخيرة مناحي الفكر والعاطفة والعمل جميعا لانها تصدر عن اناس يعيشون في مجتمع واحد تحت ظروف واحدة وان الفرد يتلقى عن العقل الجمعي افكاره وارائه ويخضع لها راضيا اوكارها بل انه يحسب – حين يكره على قبولها – أنه حر مختار في التسلم بها ومن ثم يكون انسجامه مع الجماعة التي يعيش في أحضانها[١٠].

بعد الاستضاءة بطروحات دوركهايم وليندبرك وهايمس وزينانسكي يتضح لنا بان المعرفة الاجتماعية الواقعية لايمكن ان نحصل عليها بشكل مطلق للاسباب الاتية: –

١ – استحالة معرفتها مباشرة بل بوساطة مؤشراتها ورموزها.
٢ – استحالة معرفتها بشكل شامل وكامل بسبب تشعب فروعها.
٣ خضوع عقل العارف لتصورات المجتمع وظواهره – وهذا يجعل منه معتمدا وغير مستقلا متأثرا بما يحيط به من مؤثرات الامر الذي يحد من تصوراته وافاقه ويجعله محدودا بحدود ظواهر مجتمعه.
٤ – محدودية حواس العارف وتباين قدرتها من عارف لآخر.

وقصارى القول: يتفق العوارف السالفة طروحاتهم على حقيقة مفادها صعوبة فهم الواقع بكل جوانبه وفي بعض الحالات يستحيل دراسة الواقع بشكل مباشر لكنهم لايقفوا مكتوفي الايدي امام هذه الصعوبة المنهجية بل ذهبوا الى استخراج دلالات ومؤشرات حول دراسة الواقع من اجل دراسة وبناء معرفة اجتماعية حوله. فضلا عن ادراكهم بل طاقة العارفة متأثرة بثقافة مجتمعة وهذا التحديد يوضح عدم استقلالية وانفصال العارفة بشكل مطلق عن واقعه. اي عدم وجود معرفة اجتماعية واقعية مطلقة وان المعرفة الحقيقية للواقع نسبية لسببين هما اولا صعوبة دراستها مباشرة – كما اسفلت – بل عبر دلالاتها وثانيا

بسبب تأثر العارف بثقافة مجتمعه الامر الذي يجعله منحازا بشكل لاشعوري فتخرج نتائج دراسته العقلية والادراكية للواقع الاجتماعي حاملة ذاتيته التي لايستطيع التخلص منها لانها فعلت فعلها بشكل لاشعوري.

لكن المفقود في طروحات العوارف السالفة طروحاتهم (زينانسكي وهايمس ولينلدبرك ودروكهايم)انهم لم يوضحوا لنا مصادر المعرفة الاجتماعية الواقعية ثم انهم لم يتطرقوا الى كيفية تنمية المعرفة الاجتماعية سواء كانت عن طريق العارفة اومراحل المجتمع التطورية، بيد انهم حددوا درجة موضوعيته وابعاد قدرة العارفة العلمي في اسهامه المعرفي وهذا تحديد علمي ملتزم.

انتقل بعد ذلك الى عارفه آخر وهو جوديث ويلر الذي ميّز بين انواع المعارف الاجتماعية من خلال تحديده لحيوية وسيادة النسق المعرفي الفاعل في بنية المجتمع وحذر بالوقت ذاته من استخدام مقياس التشاكل (التشابه الشكلي لا المضموني) بين انساق المعرفة الكائنة في بنية المجتمع لانه يرى عدم تساوق وتشابه فاعلية او تفعيلة الانسان المعرفية كافة بشكل واحد وبحيوية متشابهة وبدرجة واحدة داخل المجتمع، وبالآن معا يرى ان هدف المعرفة الاجتماعية الواقعية الاساسي هو الكشف عن مجاهيل الحياة الاجتماعية وازالة الغموض والابهام وذلك عن طريق العلم او الدين او السحر واعتبر هذه الطرق آليات معرفية تقدم التبصير والتفسير والتحليل لما هو مبهم وغامض في الحياة، علاوة على مساعدتها للناس في التكهن بمستقبلهم سواء كان على المستوى الاجتماعي او الطبيعي فتزيل عندهم الحيرة والقلق والارتباك، لكن العارفة ويلر لم يعط اهمية لهذه السبل المعرفية الثلاثة معايير واحدة بل تتأثر بما هو موجود من رصيد معرفي رصين عند الفرد حول الحالة الاجتماعية او الطبيعية. فالمجتمع البدائي يلجأ الى المعرفة السحرية بسبب جهالته العلمية. هاك مثال على ذلك قبيلة الهوبي (احد قبائل الهنود الحمر في الولايات المتحدة) تمارس الرقص الجمعي لكي تجلب المطر، اذ تعتقد بوجود علاقة بين انزال المطر والرقص الجمعي وتعتقد ايضا كلما زادت الفترة الزمنية لرقصهم فان المطر يتزل بشكل اكيد واذا نزل المطر فعلا فان ذلك يعزز معتقدهم ويزداد بشكل اكثر عندما يشاهدوه باعينهم. وهذا يعني ان ملاحظة نزول المطر يشير الى البرهان العملي وليس النظري الامر الذي يجعل من وسائل سحرهم او معتقداتهم السحرية راسخة في ثقافتهم البدائية. وفي هذا المقام يمكن تشاكل وليس المضاهات بين ملاحظة قبيلة الهوبي للمطر مع ملاحظة الباحث او العالم في مختبره

العلمي او تشاكل ملاحظة الهوبي للمطر مع راصد الانواء الجوية الذي يتنبأ بنزول المطر- مع الفارق الكبير من الناحية العلمية.

وهنا اجد من الضروري توضيح العلاقة القائمة بين السحر والدين والعلم اذ تتشاكل مفاهيمهم ورؤاهم فيما يخص الافعال والظواهر الغامضة والمبهمة عند الناس عندما يستخدموا (السحر والدين والعلم) آلية الملاحظة العلمية- الميدانية وبخاصة عندما يرصدوا الظواهر الكونية العامة التي تهم كافة البشر. لكن الاختلاف الكبير بينهم هو المرحلة التطورية التي يعيشها المجتمع . اذ ان نسق المعرفة السحرية يختفي عندما يكون نسق المعرفة الحقة- العلمية ناشطا وفاعلا في البنية المعرفية فيستبعدوا التفاسير والتحليلات الغيبية والخرافية في رؤاهم للظواهر الاجتماعية والطبيعية والعكس صحيح. اي اذا كان نسق المعرفة العلمي مفقودا او مجهولا في بنية احد المجتمعات البدائية ويكون نسق المعرفة السحرية ناشطا وفاعلا فان افراد هذا المجتمع يثقوا في التفاسير السحرية لكافة الظواهر الاجتماعية والطبيعية. وكذا الحالة اذا كان نسق المعرفة الدينية فاعلا وناشطا في بنية مجتمع معين فان انساق المعرفة السحرية والعلمية ينسحبان ويصبحان خاملان دون احداث اي تأثير على معرفة افراد المجتمع. لذا ينصح العارفة ويلر بالابتعاد عن استخدام المنطلقات والتحاليل العلمية في تفسير المعتقدات السحرية في رقص الهوبي وعلاقته بانزال المطر. لان نسق المعرفة السحرية هو السائد والمسيطر على بنية مجتمعهم. والحالة متشابهة اذا كان نسق المعرفة العلمي سائدا في مجتمع معين فلا يمكن النظر الى ظواهره الاجتماعية والطبيعية من خلال التفاسير والرؤى السحرية [١١].

نستنتج مما تقدم ان المعرفة الاجتماعية تخضع لسيطرة وهيمنة نسق المعرفة الناشط والفعال في بنية المجتمع وعدم استخدام المعارف كافة والتعامل معها على انها تمثل مستويات واحدة في بنية المجتمع. اقول ان المعرفة في هذا التحديد تخرج من اطار العقل والادراك والعارفة والصفوة وتنحصر في مجال نسق المعرفة الناشط والفاعل في بنية المجتمع وبدوره يحدد علاقة جوانب الحياة المادية والعقلية والادراكية. اي ان العارفة ويلر خلع المعرفة الاجتماعية من الانسان وارجعها الى نوع النسق المعرفي القادر على تحريك او الغاء او تجميد باقي انساق المعرفة الاجتماعية داخل المجتمع.

وفي مجال آخر اوضح العارفة ويلر تميزا اكثر دقة مما سبق وهو المعرفة في المجتمع التقاليدي (بدوي وريفي) وفي المجتمع الحديث. اذ يتضمن الاول نسقا معرفيا واحدا يرتبط به الفرد ارتباطا ميكانيكيا، بينما يتضمن الثاني (الحضري والصناعي) اكثر من نسق معرفي

واحد ويرتبط الفرد بها ارتباطا ديناميا حركيا. تسمح له بالتعددية الانتمائية وتنوع الغذاء المعرفي من اكثر من نسق واحد فيكون الرباط الاساسي للفرد بالتعددية المعرفية عن طريق اللغة اذ تترجم معارف اجنبية لمجتمعات اخرى الى لغة المجتمع فتغذي الفرد الحديث بمعارف غير سائدة في مجتمعه وهذه اضافة معرفية جديدة للمعارف السائدة في مجتمعه مثل المعرفة العلمية والتقنية والدينية والسحرية هذه المعارف تغذي معرفة الفرد بما هو قائم وماهو مستجد. وهذا بدوره ينمي فكر الفرد وينشط فعله الاجتماعي بشكل واسع وعميق الامر الذي تجعل منه عنصراً فاعلا في مجتمعه ومعطاءا في فكره وفعله وليس جامدا او مقننا فتصبح معارفه شاملة ومتنوعة تشمل ابرز معالم الحياة الاجتماعية ولاتقتصر على المعرفة الروتينية لمناشط الحياة اليومية او الافعال المعتادة او الافكار المتكررة ذات الصفة الرتيبة وهذا بدوره يحفز الفرد في البحث عن ظروف كل فعل او فكر اجتماعي وربطه بالافعال والافكار الاجتماعية الاخرى ومن ثم التعرف على اثارهما ونتائجها على حياة الفرد التي تساعده على التوصل الى التنبوء عن ماستؤول اليه مستقبلا. هاك مثال على ذلك: الموت في المجتمع التقاليدي لاينظر اليه على انه نتيجة اعتلال في جسم الانسان بل ان لعنة الساحر على الميت وقعت عليه وتحت تأثير هذا المعتقد فان الفرد في هذا النوع من المجتمعات اذا اراد ان يزيد من عمره عليه ان لايتقاطع او يتصارع او يزعج الساحر في مجتمعه، بينما الحالة تختلف في مجتمع يسوده النسق الديني اذ يفسر فيه الفرد الموت من خلال كونه قدر محتوم على كل انسان عليهمواجهته لان الحياة الابدية– في تفكيره– هي في الآخرة. لذلك يزهد بالحياة الدنيا لكي يكسب الحياة الخالدة بعد وفاته، والحالة غير ذلك في المجتمع الحديث الذي يسوده النسق العلمي الذي يرجع الفرد فيه الموت الى الاعتلال الصحي لجسم الانسان، فاذا اراد الفرد في المجتمع الحديث ان يزيد من سنين حياته عليه ان لايدخن السكاير ولايشرب المسكرات او تناول المخدرات وان يحافظ على صحته.

هذا الاختلاف في تفاسير ظاهرة الموت ترجع الى اختلاف رؤية وتفسير انسان المعرفة. وتجدر الأشارة في هذا المقام الى علاقة الأنسان المعرفية فيما بينها غير منفصلة الواحدة عن الاخرى بل مترابطة من خلال الفكر الذي لا يمثل نوعا واحد بل هناك العملي والعقلاني والتجريدي. فالمعرفة السحرية تختلف عن المعرفة الدينية الصوفية– الباطنية (ذو علاقة بالاتصال المباشر بالله عن طريق التأمل او الرؤيا او النور الباطني) والمعرفة العملية تمثل الفكر العملي المبني على الملاحظة والتي تسود النسق العلمي

والسحري معا لان الاثنان يبحثان عن معرفة تكرار وقوع الحدث واكتشاف اسباب وقوعه ومتابعة أثاره من اجل معرفة الحقيقة في وضعيتها.

بينما يقوم الفكر العقلاني بربط الاحداث على المستوى النظري لكي يصل الى خلاصة حول ارتباطاتها بعضها ببعض وبمحيطها معا. فالانساق الرياضية والماورائية (الميتافيزيقية) تمثل الفكر العقلاني وهنا لايحتاج هذا النوع من الفكر الى آلية الملاحظة لاكتشاف ارتباطاته. فالارقام سواء كان جمعها او ضربها او تقسيمها يمثل انعكاسات النسق الرياضي العقلاني. فمثلا جمع الارقام ٤٨ مع ٧٣ يساوي ١٢١ وهذا لايحتاج الى استخدام آلية الملاحظة. ويقول نورثروب ف.س ان المعرفة المنطقية لاتخضع للمعرفة ايضا بل هي احد عناصر نظرية المعرفة وان معرفة "الله" في الديانات السماوية لاتحتاج الى الفكر التجريبي العملي بل هي معرفة مبنية على الافكار النظرية الصرفة. بينما الفكر التجريدي الذي يربط بين المستوى العملي بالنظري ويستخدم الملاحظة ايضا فضلا عن التحليل العقلي لكي يطرح مفهوما تجريديا.

بعدها استخدم العارفة ويلر منطق الانسان المعرفية فميز بين مايلي :-

١- المنطق السحري : الذي يقوم على الملاحظة العملية لكن ليس كل منطق عملي يكون سحريا بل فقط عندما يرتبط بالعالم الخارجي لانه يعتمد على تحديد الرموز والاشارات وربطها بمحيطها وهذا يحتاج الى معرفة التجربة والخطأ وليس على الفكر العقلي، اي ان المنطق السحري العملي وليس النظري.
٢- المنطق الصوفي : الذي يعتمد على الملاحظة العملية وبالآن معا يتجنب التجريب ويقترب من الفكر التجريدي بسبب عدم اكتفائه بالملاحظة بل بالعقل ايضا لانه يبحث عن نظريات مثالية وفكر مجرد.
٣- المنطق الديني : الذي يمثل العقلاني اكثر من الوجداني لانه يزاوج بين العقل والتجريد وهذا يجعل منه منطقا متطورا وليس جامدا.
٤- المنطق العلمي : الذي يعتمد على المستوى النظري والعملي لكي يصوغ فكرا تجريديا. لذا فانه يعتبر الجسر الموصل بين المعرفة العملية والنظرية.[١٢]

اود في هذا المقام مناقشة العوارف الثلاثة وهم ويلروزينانسكي ودوركهايم لكي اظهر للقارئ بعض نقاط القوة والضعف وقسما من المفارقات الفكرية بينهم. اذ يلتقي ويلر مع زينانسكي في صعوبة دراسة الواقع الاجتماعي مرة واحدة فضلا عن عدم الوصول الى

نتائج كاملة وواقعية ، لكنها يختلفان في منطلقها وهو ان ويلر لم يستخدم دوراً اجتماعيا واحداً لنوع معين من الأفراد (دور المثقف) بل استخدم النسق الناشط في البناء الأجتماعي وأثره على توجيه وتقنين باقي انساق البناء الأجتماعي . وهنا تجدر الأشارة الى ان ويلر لم يستخدم الواقع الذاتي ولاالواقع الاجتماعي في حساباته واهدافه لكي يستقرئ الواقع بل كان هدفه الكشف عن مجاهيل الحياة الاجتماعية وازالة الغموض والابهام عند الفرد فيما يخص الكون والمجتمع ومستقبل البشرية معا سواء كان عن طريق العلم او الدين او السحر. اذن لم يكن هدف ويلر دراسة الواقع بل ماهو غامض عند البشر وهذه مهمة عسيرة وتتطلب الدقة والعمق . وقد وجد ويلر تشاكل بين طرق كشف مجاهيل الحياة الاجتماعية . هذا المنطق الواقعي يوضح استجلاً ويلر لادراكات وتصورات وافكار الافراد فيما يخص جهلهم وعدم تبصرهم فيما يخص مستقبلهم الاجتماعي الذي لايمكن الوصول اليه الا من خلال معرفة واقعهم . اقول كان هدف ويلر معرفة مستقبل البشرية وغموض اسرار الكون والظواهر المعقدة عن طريق دراسة واقع المجتمع . اي اصبح الواقع الاجتماعي وسيلة من اجل الوصول الى غاية ، بينما كان هدف زينانسكي دراسة التجارب الاجتماعية (واقع) من اجل الوصول الى المعرفة الاجتماعية ، لكن ويلر لم يتناول هذه الاهداف بل ذهب الى هدف اوسع واشمل من ذلك فضلا عن كونه لم يهتم بكيف نشأت المعرفة بل كيف تساعد المعرفة الاجتماعية الافراد في تفكيرهم وادراكهم حول كشف غموض واسرار الكون والمجتمع والطبيعة والدين . اقول اهتم ويلر بتغذية ثقافة الفرد في مجتمعات متباينة ومتنوعة في نموها وتطورها . بينما ذهب دوركهايم الى الظاهرة الاجتماعية لكي يبعد التفسير العقلي عن المعرفة الاجتماعية لاعتباره بان الفرد يخضع لسلطان المجتمع شاء ذلك أم أبى اذا اراد العيش في المجتمع ، عليه ان يستسلم لضوابطه الاجتماعية ولعقله الجمعي ، واعتبر (دوركهايم) هذه الضوابط ثابتة لاتتغير بنفس سرعة تغير عقل الانسان وخضوعه للتطورات المكانية والزمانية ، وهذه حقيقة صادقة – في تقدير – لكنه لم يبين الفرق بين ظواهر المجتمع البدائي والحديث لانها في النوع الثاني من المجتمعات (الحديث) تتبدل بسرعة ايضا وتخضع لتبدلل المكان والزمان معا . كذلك لاحظنا على طروحات ويلر ودوركهايم قد ابتعدت عن ادراكات ومشاعر وفكر الانسان والتزمت بالنسق او بالظاهرة الاجتماعية فضلا عن كونها لم تستخدم التفسير النفسي او العقلي ومرد ذلك الى التزامها بالصورة الواقعية الاجتماعية وليس العقلية او الادراكية او النفسية .

٢- مصادر المعرفة الاجتماعية:

تتعدد وتتنوع معارف الانسان حسب نمط عيشه وتطوره الفكري والاجتماعي، فمنها ماهو ذاتي- انطباعي، واخرى تراثية وبعضها عقلية، ومنها علمية، واخرى دينية، وقسماً منها خرافية- اسطورية عاكسة زمانها ومكانها- اي المرحلة التطورية لها والمنطقة الجغرافية التي تعيش عليها، موضحة علاقتها بالمجتمعات الاخرى والثقافات المتصلة بها. وتحت هذا التنوع تتباين مصادر الملكة العارفة، فمنها مامصدرها عقل الانسان واخرى ادراكاته واحاسيسه، وبعضها ميراثه الثقافي الاجتماعي، وبعضها دينه، وقسماً منها معتقداته الغيبية، واخرى اكتشافاته العلمية، الامر الذي ادى الى اختلاف علماء الاجتماع في تحديد مفهوم المعرفة الاجتماعية، اذ أكد قسماً منهم على الحقيقة الاجتماعية فوضعوها هدفاً رئيساً للمعرفة من خلال قولهم ان المعرفة تمثل حالة عقلية تبحث عن الرؤية الواقعية للحياة الاجتماعية من أجل الوصول الى الحقيقة، مميزين بذلك عن معرفة الاشياء الانطباعية- الشخصية (وهذا التأكيد لايمثل المعرفة الحقيقية لانها ذاتية وليست موضوعية) والفرق الجوهري بينها هو خضوع الاولى (الموضوعية الحقيقية) للمضاهاة والمقارنة والتقابل مع قرينتها او مع اجزاء اخرى للحقيقة من خلال رموزها ودلالاتها، بينما لاتقابل الثانية (الذاتية الانطباعية) ذلك بل تنحصر في احكام واقيسة ذاتية الفرد التي تختلف عن اقيسة واحكام الآخرين فلا يحصل توافق في احكامهم عليها، فمثلاً "الوردة ذات اللون الاحمر" يتفق الجميع على ان لونها ينطبق على اللون الاحمر لكنهم لايتفقون على ان رائحتها زكية وأخاذة لانها تخضع للحكم الذاتي- الانطباعي[١٣]. بيد ان هناك رأياً مغايراً لما سبق يمثل الدقة في التحديد طرحه (كارل بوبر) الذي تمثل بتجزئة الواقع الاجتماعي الى ثلاثة اجزاء يمثل الاول الجانب المادي ويعكس الثاني الجانب العقلي ويرمز الثالث الى الجانب الادراكي ويكون الرباط الاكبر بينهم عقل الانسان، اذ اعتبره بوبر وسيطاً بين ماديات الواقع ومدركات الانسان لأن الواقع لايمكن فهمه من خلال ادراكات الانسان له، بل عبر ملاحظاته للحدث المرصود او للمشكلة الاجتماعية القائمة. وهذا يعني ان الملاحظة تأتي بعد وقوع الحدث ولا يمكن استباقها عليه الامر الذي يكون لنشاط الانسان العقلي منفعلاً في الحدث ذاته وهذا يشير الى ان بداية معرفة الانسان للواقع تأتي من مشاكل مجتمعه اولاً ومن ثم يبدأ نشاط عقله بالبحث عن اسباب حدوث المشكل وربطها بالجوانب المادية والادراكية[١٤]. ويضيف مارشال سوين الى ماتقدم فيقول: "ان المعرفة الحقيقية لاتأتي عن طريق العقل او الفكر العلمي فحسب بل عن

طريق المعتقدات المبنية على استجلاء المجهول والغموض ومن البحث عن اسباب حدوث الحدث ومعرفة آثاره او مايترتب عليه من احداث متعاقبة او متراكبة على حدوث الحدث الاول "(١٥)

بينما قال ماكس شيلر (١٨٧٤ - ١٩٢٨) : تتضمن المعرفة الاجتماعية الفكر والحدس والادراك الحسي التي تتحدد من قبل البناء الاجتماعي لانها تمثل علم الوجود اذ ان المعارف الاجتماعية تختلف باختلاف الجماعات والمجتمعات وحتى الحركات الاجتماعية تتضمن معرفة اجتماعية خاصة بها ، بل حتى المجتمعات التقاليدية تكون لها معرفة تعكس نوعها لأن الفكر يمثل الواقع اكثر من كونه ادراكي او اسماني "(١٦) (مذهب فلسفي يقول بأن المفاهيم المجردة او الكليات ليس لها وجود حقيقي بل انها مجرد اسماء ليس غير) وهذا يعني في نظر شيلر ان المعرفة الاجتماعية ابنة مجتمعها ، اي لايمكن ان تكون واحدة لكل البشر بل متنوعة بتنوع المجتمعات ومرحلة تطورها ومكونات بنائها ودرجة مرونته او تصلبه او مقاومته او مطاوعته للتغير الثقافي - الاجتماعي في حين يرى جورج هربرت ميد (١٨٦٣ - ١٩٣١) المعرفة الاجتماعية آتية من الوضعية الاجتماعية التي يعيش فيها الفرد وما تتضمنه من علائق وتفاعلات اجتماعية وما لها من مصاحبات فكرية ومعان داخلية ورموز دلائلية حول موقف الفرد داخل الوضعية الاجتماعية .(١٧)

يريد ميد ان يقول هنا ان معرفة الفرد الاجتماعية لاتأتي بشكل مباشر من عقله او ادراكاته بل من الوضعية الاجتماعية التي يعيش فيها . فقد يعني ميد بها الموقع الاجتماعي للفرد وعلاقته في اسرته واصدقائه ومجتمعه المحلي وما فيها من مناشط اجتماعية . ومن الطبيعي ان وجود الفرد في وضعية اجتماعية معينة يعني ان هناك معاني داخلية لكل موقف اجتماعي يواجهه وهناك ايضاً افكار تعكس بيئة وخلفية تلك الوضعية . وتحت هذه الظروف الاجتماعية يتفاعل الفرد معها من خلال ماتملي عليه ثقافته الخاصة وذكائه الفطري في مواجهة ومعالجة الموقف المواجه . اقول ان معرفة الفرد الاجتماعية في نظر ميد تأتي مباشرة من الوضعية الاجتماعية التي يعيش فيها الفرد والتي عادة ماتكون محدودة بحدود الوضعية الاجتماعية اي انها معرفة محلية تؤسر معرفة افرادها بأبعادها الاجتماعية مع قدر بسيط من فاعلية ذكاء الفرد في استيعاب المعاني الداخلية للوضعية ولمؤثراتها الخارجية اذ انها لاتكون واحدة او متشابهة عند كافة الافراد الذين يعيشون في وضعية واحدة وبالوقت ذاته لاتوجد معرفة شاملة اذ لايستطيع الفرد ان يلم بكافة جوانب معرفة الوضعية

الاجتماعية وبالآن ذاته لاتوجد معرفة كاملة عن الطبيعة ولا توجد حقيقة تاريخية مطلقة عن المعرفة.

بينما أكد الفيلسوف (كانت) على ان التجربة هي نقطة البدء في كل مالدينا من معارف لأن ماينبه الملكة العارفة الكامنة فيها انما هو الموضوعات التي تؤثر على حواسنا فتولد في اذهاننا بعض التماثلات او تبعث في قوانا العاقلة على تحقيق بعض اوجه النشاط ، ولكن على الرغم من ان معرفتنا انها تبدأ بالتجربة الا ان هذا لايعني ان تكون كل معارفنا مستخلصة بالضرورة من التجربة . وآية ذلك ان هناك معرفة مستقلة تمام الاستقلال عن التجربة وغير مرتبطة اصلاً بأي انطباع حسي وتلك هي المعرفة الاولية الخالصة المتقدمة على كل تجربة . يفرق (كانت) بين هذه المعرفة الخالصة التي يعتبرها اولية وبين "التي يقول عنها انها لاحقة او متأخرة ، والمعرفة الاولية هي – بطبيعتها – معرفة ضرورية لاتحتمل ادنى امكان او احتمال او ظن كما انها في الوقت نفسه معرفة كلية ليس فيها ادنى موضع التحديد او التخصيص او الاستثناء. مثل هذه المعرفة الاولية متمثلة بصفة خاصة في القضايا الرياضية كما انها موجودة ايضاً في بعض قضايا الفيزياء.(١٨)

يحدد كانت مصدرين للمعرفة البشرية هما الحاسية والفهم ، يمدنا الاول بالموضوعات في حين يسمح لنا الثاني بتعقل تلك الموضوعات ، ولكن (كانت) حتى حين يتحدث عن الحساسية فإنه يفرق بين صورة الحدوس الحسية ومادتها على اعتبار ان (المادة) هي موضوع الادراك الحسي او هي مايقابل (الاحساس) في صميم الظاهرة ، في حين ان (الصورة) هي المبدأ الباطني في الذات العارفة والذي يسمح لها بتنظيم مضمون الظاهرة وفقاً لبعض العلاقات الخاصة . ومعنى هذا ان (المادة) تمثل كل مايصدر عن الذات وما هو بطبيعته كلي وضروري. فالتفرقة بين المادة والصورة في المعرفة انما تقوم على التمييز بين العناصر الحادثة المتغيرة في حدوسنا الحسية والعناصر الضرورية الكلية الباطنية في صميم حساسيتنا وعلى حين ان (الصورة) تمثل قالباً اولياً باطناً في الحاسية ونرى ان (المادة) تمثل وجوداً خارجياً قائماً في العالم الخارجي(١٩) .

نفهم من كلام كانت ان التجربة تغفل حواسنا ويغفل الاخير نشاطنا العقلي. اي انه وضع التجربة اولاً وباقي المناشط المعرفية لاحقة لها . وبالوقت ذاته ميز بين نوعين من المعرفة المتأتية من التجربة الاولى المعرفة الخالصة – الأولية المتبلورة من قبل الانطباع الحسي ، والمعرفة الكلية – اللاحقة المتأتية من التجربة ذاتها المتبلورة على شكل معرفة تجريبية ، ويقوم العقل في هذه الحالة بدور تعقيل المعرفة الحسية وليس الحدس العقلي.

واذا اردنا استخلاص مصادر الملكة العارفة عند الانسان علينا ان نقر بأنه لايوجد انسان بدون احاسيس او عقل او معتقدات او انه معزولاً عن باقي افراد مجتمعه سواء كان هذا الانسان بدائياً او عصرياً ، تقليدياً او محدثاً ، لكن هناك مؤثرات تركز على احد مصادر الملكات المعرفية دون غيرها وغالباً مايتأثر هذا التركيز بنوع المجتمع وليس بنوع الفرد ، ويتأثر ايضاً بنوع الظاهرة الاجتماعية السائدة في المجتمع ومدى فاعليتها وسيادتها على باقي الظواهر الاجتماعية الاخرى. اذ نجد بعض الظواهر تركز على ملكة المعتقدات وتركز الاخرى على الملكة العقلية وبعضها على الفعل الاجتماعي وقسماً آخر على البناء الاجتماعي اكثر من باقي الملكات المعرفية ، وآية ذلك يعود الى مجموعة العادات العقلية التي درج عليها الافراد وطريقة تفكيرهم في الاستدلال او التحليل او معالجة قضاياهم اليومية وعلى درجة استمساكهم بعاداتهم الاجتماعية وعلى قوة تصورهم المعنوي.

٣- انواع المعارف الانسانية :

للمزيد من المعرفة برؤى ومنطلقات المعرفة الاجتماعية نستعين بما قدمه المفكرين والفلاسفة في هذا الشأن لكي نطعّم معرفتنا الاجتماعية بغذاء معرفي قريب من نسقنا المعرفي ، فقد قسم الفلاسفة المعارف الانسانية الى قسمين اولها بالمعارف العامية وهي مجموعة المشاعر والاحساسات المادية المتحصلة للانسان بواسطة بعض اجزاء بدنه وهي تمتاز بأنها بسيطة ساذجة خالية من الدقة والتعمق وبأنها مزعزعة متنقلة لاتكاد تثبت ولا تدوم وبأنها مختلفة متشابكة مضطربة القواعد والاسس.

وان للمعرفة العامية درجتين : الاولى المعرفة الاحساسية البحتة وهي همجية مؤقتة لاعلاقة لها بذكريات الماضي ولا بأخيلة المستقبل ، والثانية هي ما تشترك النفس في عمليته وهو منظم ثابت يتناول ماضي الحياة وحاضرها ومستقبلها . والقسم الثاني هو الذي يعول عليه من المعارف الانسانية لأن الحاضر والمستقبل يظلان مظلمين معقدين اذا لم يتضحا بنور الماضي ، والماضي لايبقى منه في القسم الاول شيء.

والمعرفة الثانية هي الفلسفية يحددها فريق من الفلاسفة بأنها امتداد سلطان المعرفة العامية ولكن هذا الامتداد يجب ان يتمشى تبعاً لقانون مضبوط تكون المعرفة الاولى قد استغلته واستفادت منه واظهر الفروق بين المعرفتين هو:

١- ان المعرفة العامية محصورة على النواحي المادية والاجتماعية من الحياة ، بينما ان المعرفة الفلسفية تتناول فوق هذا محاولة كشف اسرار الكون وخفايا الوجود.

٢- ان المعرفة العامية موجودة لدى جميع افراد بني الانسان على حين ان المعرفة الفلسفية هي محصورة على افراد صفوة البشرية.

٣- ان المعرفة العامية فطرية توجد لدى كل من توفر فيه القدر المحقق للانسانية من العقل ولكن المعرفة الفلسفية مكتسبة بالمران والتطبيق الدقيق، بل هي نتيجة مجهود عظيم وصبر طويل.

٤- ان المعرفة العامية معرضة للتأثر بالغريزة او بالعاطفة في حين ان المعرفة الفلسفية خلقية بأن تكون بمنجاة من أثر هذين الباعثين(٢٠).

وقد انقسم المفكرون الى حسيين والى عقليين وعلى رأس الفريق الاول ابيقور، وعلى رأس الفريق الثاني افلاطون. الفريق الاول رأى ان لا حقيقة الا في الموضوعات المحسوسة وما عداها فخيال. والثاني قرر على العكس من ذلك، ان الحواس لاتقدم غير اوهام، والذهن وحده هو الذي يعرف الحقيقة. ومع ذلك لم ينكر الفريق الاول حقيقة تصورات الذهن لكن هذه الحقيقة هي منطقية فقط في نظرهم، بينما هي حقيقة صوفية في نظر العقليين. الفريق الاول اقر بالتصورات العقلية ولكن لم يعتبر غير الموضوعات المحسوسة. والعقليون ارادوا ان يجعلوا الموضوعات الحقيقية هي المعقولات واقروا بعيان للذهن يتم دون معونة اية حاسة(٢١).

ان المعرفة الانسانية تعتمد على تصورات ليست تجريبية الاصل وانما اصلها في الذهن الانساني. صحيح ان كل معرفة تبدأ بالتجربة ولكن هذا لايعني بالضرورة انها تنشأ عن التجربة ذلك ان التجربة تقدم معطيات منفردة مختلطة مثل الالوان والاضواء والليونة والصلابة.. الخ ولكن العقل بما ركب فيه من اطارات مفروزة في طبيعته هو الذي يؤلف بينها ويرتبها ويحولها الى تصورات لموضوعات. ان العقل يتلقف الانطباعات الحسية منفصلة لا رابط بينها ولا ترتيب لكنه مايلبث ان يعمل فيها عمله فيرتبها ويوحدها ويربط فيما بينها والا لظلت خليطا غامضاً غير متميز(٢٢).

ثمة حقيقة حول علاقة الادراكات بنوع المجتمع لأن الاولى ليست بثابتة في جميع المجتمعات، ففي المجتمع المستقر تكون حدود الادراك المشترك ذات اهمية قليلة للشخص الاعتيادي حتى التناقضات والمغالطات لا تثيره لأنه غير واع بها. وان اطار تفكيره ومعه اطار اعماله وعواطفه وآماله وكل شؤون حياته غير مصقولة ولكنه ثابت، انه نسيج من صور

ذهنية مأخوذة من العوامل الاكثر شيوعاً للوجود : فكان عيشه يمتد الى نسب اكثر فأكثر فيكون مكان كونه والاعوام مقيسة بدوران الارض حول محورها تمتد في ماضيه وورائه وفي مستقبله وورائه لتكون الازل ومن خبراته الاجتماعية يستعير صوراً ذهنية لقانون ينظم اعمال الناس ولا يدري انه يخلق مجازاً عندما يدعو انتظامات الطبيعة (قانوناً طبيعياً) وانه كما تفرض السلطة قوانين على الناس لايستطيع التهرب من افتراض فرض فحواه ان سلطة اعظم كثرا من تلك تفرض قانوناً مطلقاً كاملاً على الاشياء التي بدورها (تطبع) القانون الطبيعي في كل الاحوال.

اما في فترات التبدل السريع عندما يكون المجتمع غير اعتيادي ولا مستقر فإن المرء مدفوع للتفكير في اشياء وراء حياته الخاصة الاساسية ثم تظهر فجأة غير مطمئنة : الالوهية وخططها وصحة السلطات البشرية وصحة الاخلاق والنظم وقيمة العمل والحياة وزهو العمل والحياة نفسها. وقليلون اولئك الذين يستطيعون التفكير في قضايا من هذا القبيل بحيث يستطيعون تكوين احكام وذلك ليس اكثر من تفكير الناس الذين يجهدون في معرفة الاسباب لتوقع كسوف في اليوم الخامس من الشهر القادم في الساعة العاشرة. غير ان الطمأنينة العقلية لاكثر الناس لاتضطرب بالضرورة لهذه الحقيقة مادامو يعتقدون ضمنا ان مشكلة الحياة الرئيسية يمكن فهمها من اولئك الذين يستخدمون عقولهم لهذا العمل. ان التفكير المدرب المتخصص هو دائماً في الطليعة من تطورها العقلي وان ماهو مبهم ومستهجن عند جيل من الاجيال يصبح عادة امراً مقبولاً عند الجيل الذي يليه [٢٣].

وما دمنا بصدد الحديث كيف يفكر الانسان فأجد من الضروري تناول ماقاله "هانس سبير" في هذا الخصوص. يقول "بعض الناس يفضل التصرف بدون تفكير والآخر يفكر قبل ان يتصرف والثالث يتصرف ومن ثم يفكر في تصرفه وهناك من يتصرف حسب ما تملي عليه ذاته لكي يشبع حاجات معينة، وهناك ايضاً من يتصرف حسب ما تملي عليه حاجات بعض الناس المحيطين به، اي، لا يفكر في ذاته او فكره بل حسب حاجة الآخرين وليس فكرهم. اي انه لم يفكر بما تملي عليه ذاته او فكره وهذا يعني ان ليس جميع الافراد يفكرون في تصرفاتهم الامر الذي يعكس الواقع الاجتماعي الذي يعيش فيه الفرد.

وهناك دوافع لتفكير الفرد تكمن في الاقتصاد واخرى في الصراع والحرب والبعض الآخر في الدين او المعرفة او العلم. اي ان دوافع تفكير الانسان مختلفة حسب مصالحه الخاصة التي يريد تحقيقها. اذ هناك اسباب نظرية تدفع الفرد لأن يفكر من اجل الوصول الى

معرفة شيء معين وهذه حاجة طبيعية جدا عند الانسان التي بدورها تشبع حاجة الفرد المستكنة في بيئته. هذا من جانب ومن جانب آخر فإن هناك نظريات تؤكد على الحتمية الاجتماعية للفكر الامر الذي يتطلب معرفة البيئة الاجتماعية التي يعيش فيها الفكر عندما يراد معرفة كوامن وحيثيات ذلك الفكر. لأن البيئة الاجتماعية هي التي حتمت بلورته وصاغت حاجاته الاجتماعية وساعدته على البروز والظهور بين الناس اكثر من الافكار الاخرى. بمعنى ادق ان الفكر ابن بيئته. فالحاجة الاقتصادية على سبيل المثال تفرز فكرة التكسب والحاجة السياسية تفرز فكر يعكس القوة والنفوذ والحاجة الاجتماعية تفرز فكر يوضح التميز والالمعية الاجتماعية للفرد والقيم السائدة فيه وان احدى هذه الحاجات يعني ترسيخ او تعزيز الاستقرار والضمان النفسي للفرد. وفي حالة وجود اضطراب متعدد الاتجاهات بسبب غياب العدالة الاجتماعية فإنه يفرز حاجات مضطربة تعكس تلك الحالة غير المتوازنة ويعد (هذا الاضطراب) منطق عصره وليس منطق العقل الرشيد او الموضوعية المحايدة. قصارى القول: هناك علاقة بين الافكار والواقع الاجتماعي ومن هذا المنطلق اذا أريد معرفة الطبيعة البشرية فإن اول طلب او اول حاجة معرفية لهذا الموضوع هو التعرف على فكر الانسان الاجتماعي لأنه يعكس الصفات التاريخية للحياة الثقافية - الاجتماعية للفرد وما يحيط به من مؤثرات بيئية * على ان لاننسى ان الحتمية الاجتماعية للفكر الانساني لا تلغي او تنكر تأثيرات المصالح الذاتية الفردية على صياغة بعض اوجه الفكر الاجتماعي اذ لايوجد فكر مستقل بشكل مطلق ولا يوجد بالوقت ذاته فكر يعكس الحتمية الاجتماعية بصورة مطلقة.

لكن علينا ان لا نغفل (روح المجتمع ethos) التي تظهر من خلال قيم البناء الاجتماعي التي تؤثر على مصالح الفرد فترقي تفكيره من الذاتي الى الموضوعي اي من الدفاع عن المصالح الذاتية الى الدفاع عن المصالح العامة. وغالباً ماتبرز روح المجتمع في المؤسسات الضاغطة على مصالح الفرد الشخصية لتظهر او تبرز قيم المجتمع وتغلبها على القيم الفردية لكي تعكس العقيدة الفكرية السائدة في المجتمع، او عقيدة السلطة الحاكمة (٢٤).

جاء الآن عرض اراء بعض الفلاسفة والمفكرين حول المعرفة ابدأها بـ افلاطون الذي قال "اننا ندرك خلال الاعين والاذان لا بالاعين والاذان وان بعض معرفتنا لا صلة لها البتة بأي عضو من اعضاء الحس فنستطيع مثلاً ان نعرف بأن الاصوات لاتشبه الالوان ولو انه ليس ثمة عضو معين من اعضاء الحس في امكانه ان يدرك الاصوات والالوان معاً كلا ولا

هناك عضو من اعضاء الحس لادراك (الوجود واللاوجود) والتشابه والتباين والهوية والاختلاف وكذلك الوحدة والاعداد بصفة عامة. مثل هذا نفسه في الشريف والوضيع والخير والشر (أن العقل يتأمل بعض الاشياء متخذاً من نفس الاداة لتأملاته كما انه يدرك بعض الاشياء الاخرى بوساطة ملكات الجسم). اننا ندرك الصلب واللين بوساطة اللمس لكنه العقل هو الذي يحكم بأنها موجودان وبأنها ضدان. ان العقل وحده هو الذي في مستطاعته ان يبلغ الوجود ولا يستطيع بلوغ الحق اذا لم نبلغ الوجود ويلزم عن هذا أننا لانعرف الاشياء بوساطة الحواس وحدها اذ الحواس وحدها لاتمكننا من ادراك وجود الاشياء. واذن فقوام المعرفة هو التأمل لا الانطباع الحسي والادراك الحسي لايمثل المعرفة لأنه لايأخذ بنصيب في ادراك الحقيقة مادام لايأخذ بنصيب في ادراك الوجود.

ان الاحساس ليس المعرفة بل مجرد حادثة وقعت للحواس تدخل في نطاق علم الطبيعة كما تدخل في نطاق علم النفس سواء بسواء، اننا بطبيعة تكويننا نعتقد- كما اعتقد افلاطون- ان الادراك الحسي علاقة قائمة بين المدرك وبين الموضوع المدرك. فترانا نقول (ارى منضدة) لكن (انا) و(منضدة) في هذه العبارة تركيبتان منطقيتان فالذي وقع ان هو في صميمه الا لمعات معينة من اللون فارتبطت هذه اللمعات اللونية بتصورات لمسية معينة وقد يؤدي حدوثها الى نطقنا بكلمات وقد تكون مصدراً للذكريات عندنا[٢٥].

السوفسطائيون:

يؤمنون بأن الحس هو المصدر الوحيد لمعارفنا ويؤكدون على ان الذي يعرف شيئاً يحس به فالمعرفة ليست غير الاحساس اذن. وان الانسان مقياس الاشياء كلها، مقياس وجود لما يوجد ومقياس لاوجود للاشياء التي لاتوجد. اي ان هذا الشيء يبدو لي بالصورة التي اراها ويبدو لك بالصورة التي تراها. بمعنى ادق عدم وجود معارف ثابتة لأن المعارف تختلف من شخص الى آخر وتتباين حسب تباين وجهات نظر الافراد.

ارسطو

الذي يرى اساس المعرفة هو الموضوع الحسي اي (الصورة) و(الفكرة) اي اكتشاف الكليات في الموضوعات الجزئية، هذه الجزئيات هي الموجودات او الجواهر الاولية، لكن مع هذا ليس لها وجود مستقل عن الكلي الذي هو (صورتها). اما الكليات فهي افكار

يؤلفها الذهن الحس

يؤلفها الذهن الحدسي على اساس (احساسات) مكررة ترتفع الى مستوى (الذاكرة) ثم الى (التجربة).

جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) بريطاني

يرى ان نقطة البدء في علم المعرفة هو المتهيئ لافهامنا الخوض فيه ومالايجوز لها الخوض فيه، وعنده (التجربة) هي السبيل الاوحد او الاعظم للمعرفة فهي عرضة للزلل الا ان التجربة هي سلسلة محاولات اللاحق منها يصلح خطأ السابق ولما كان العقل نفسه يتكون عن طريق الحس، كانت الاحساسات هي المصدر النهائي والممتاز للمعرفة. كان العقل في بداية حياة الفرد عبارة عن صحيفة بيضاء لكن عن طريق تجاربنا الخارجية مع العالم المحيط بنا او تجاربنا وخبراتنا الداخلية اي تفكيرنا او نشاطنا الذهني يتأتى لنا ان ننقش المعلومات رويدا رويدا على هذه الصفحة البيضاء.

عمانوئيل كنت (١٧٢٤ - ١٨٠٤):

الذي يرى التجربة هي اساس معارفنا التجريبية والخالصة.

هيغل (١٧٧٠ - ١٨٣١)

فانه يرى ان الفكرة تؤدي الى نقيضها والمركب الناتج من النقيضين ثم نقيض هذا المركب يظهر مركب جديد وهكذا، وبهذا تتواصل خيوط المعرفة وفيها تتكشف المعرفة شيئا فشيئا وتكشف النقاب عن نفسها تدريجيا وبصورة دايلكتيكة [٢٦].

المعرفة عند كارل ماركس

تعني وعي الانسان بالوسط المحيط به، او بمعالمه المادية، والمعرفة المادية وعي هي الاخرى ولكنها وعي له طابعه الاجتماعي الموضوعي والذي يعتمد على الممارسة الاجتماعية للمجتمع التقاء بالواقع وتغيرا له خلال عملية الانتاج الاجتماعي [٢٧].

المعرفة المادية الدايلكتيكية

ترى المادة الدايلكتيكية المعرفة ماهي الاسوى انعكاس فعال هادف للعالم المادي ولقوانينه في عقل الانسان . ومصدر المعرفة هو العالم الخارجي المحيط بالانسان الذي يؤثر فيه ويولد لديه الاحساسات والتصورات والمفاهيم المناسبة . فالانسان يرى الغابات والحقول والجبال ويستقبل حرارة الشمس ونورها ويسمع غناء الطيور ويشم عطور الزهور. فاذا لم تؤثر هذه الاشياء الموجودة خارج وعي الانسان عليه فانه لم يكن يحصل على اي تصور عنها .

ان الاعتراف بموضوعية العالم واشيائه وظواهره باعتبارها المصدر الوحيد لمعارفنا هو اساس النظرية الماركسية المادية الديالكتيكية عن المعرفة . ان المثاليين لايعتبرون الواقع الموضوعي مصدرا لمعارفنا وكموضوع للمعرفة في الفلسفة المثالية يعلنون اما وعي الانسان الفرد (الذات) واحساساته واما وعيا ماغيبيا يوجد خارج الانسان (الفكرة المطلقة) (الروح العالية) . ويمثل هذا رجال الكنيسة لان الانسان بالنسبة لهم يعدوه غير قادر على معرفة جوهر الظواهر الطبيعية والاجتماعية لانه قادر فقط على تسجيل وتصنيف نتائج الابداع الالهي وحتى هذا يقوم به بعد ان تشمله رحمة الله .

لقد وجه الماديون قبل ماركس ضربة جديدة الى المثالية والتفكير الكهنوتي حيث نظروا الى المعرفة كأنعكاس للاشياء الخارجية من دماغ الانسان غير ان وجهات نظرهم عن عملية اللمعرفة كانت محدودة وكميتا فيزيقيين لم يتعلموا ان يطبقوا الديالكتيك على عملية المعرفة . فقد نظروا للانعكاس كأثر سلبي للشئ في الدماغ البشري .

المعرفة من وجهة نظر المادية الديالكتيكية عملية لانتهاء لها لاقتراب المعرفة التامة غير المتكاملة نحو المعرفة الاتم والاكثر تكاملا . ان المعرفة اذ تستبدل نظريات قديمة باخرى جديدة وعندما تضبط نظريات قديمة فانها تسير الى الامام كاشفة جوانب جديدة وجديدة من الواقع . في الواقع ان التطبيق هو اساس المعرفة لانه يمثل نشاط الناس الفعال في تحويل الطبيعة والمجتمع وأساسه العمل والانتاج المادي وماعدا هذا فبالعمل يتعلق النضال السياسي الطبقي وحركة التحرر الوطني وكذلك التجربة العملية والاختبارات ، وللتطبيق طابع اجتماعي فهو قبل كل شئ ليس نشاط افراد منعزلين وانما مجموعات كبيرة من الناس لجميع الشغيلة اولئك الذين ينتجون الخبرات المادية .

وفي التطبيق يتم ليس فقط تحويل مايوجد في الطبيعة من اشياء وانما يتم خلق مالا وجود له في الطبيعة جاهزاً. ان الانسان ينتج كثيرا من المواد الاصطناعية التي تفوق في قوتها وجمالها وعمليتها كل ماهو معروف في الطبيعة. انبثقت المعرفة من التطبيق وبشكل رئيسي تحت تأثير الانتاج المادي. فالانسان منذ الخطوات الاولى لوجوده كان مضطرا لان يعمل ليؤمن وسائل عيشه. وفي مجرى العمل اصطدم بقوى الطبيعة وتعرف عليها اولا باول. وان التطور المطرد للانتاج تطلب معارف جديدة وجديدة، ومنذ الماضي البعيد اصطدام الانسان بضرورة قياس قطع الارض وحساب ادوات العمل ومنتجاته ونتيجة هذا ظهرت بوادر المعارف الحسابية. ولقد بنى الانسان المساكن وعمل الجسور والطرق واقام الانظمة المائية وغيرها من الوسائل وكان لابد لهذا من معارف لقوانين الميكانيك وهكذا بالتدريج تحت تأثير الاحتياجات العملية تطورت قدرات المعرفة لدى الانسان وظهرت العلوم. فالتطبيق يكمن في اساس ظهور العلوم الاجتماعية والماركسية نفسها انبثقت على الاساس الصلب لخبرة نضال البروليتاريا الثوري. لاتقف المعرفة في مكان واحد بل تسير باستمرار وتتطور الامر الذي يجد تعبيره في يدها من التأمل المباشر الحي الى التفكير المجرد فالمعرفة الحسية تبدأ بالتعرف على الاشياء في العالم الخارجي بواسطة الحواس، وهذا ماتقنعنا به التجربة اليومية. وبذا يكون الشكل الاساسي للمعرفة الحسية هو الاحساس، والاحساس هو انعكاس صفات الشئ المنفردة وخواصه وجوانبه فالاشياء يمكن ان تكون حارة او باردة، مظلمة او مضيئة، ناعمة او خشنة. ان كل هذه الصفات وغيرها كثيرا ماتؤثر على حواسنا وتسبب احساسات محدودة. المعرفة المنطقية تمثل اللوحة التي تعطينا اياها الحواس غنية وزاهية ورغم هذا فانها محدودة وبعيدة عن ان تكون كاملة لان المعرفة الحسية تعطينا فقط صورة عن الجوانب المنفردة، الخارجية للشئ. فبالحواس مثلا يمكننا ان نرى المصباح الكهربائي ولكن لايمكننا ان نتصور التيار الكهربائي ومجرى الالكترونات التي تندفع بسرعة معينة ولايمكن عن طريق الحواس ان ندرك السرعة العظيمة للضوء وحركة الجزيئات (الاولية) في الذرة وكثيرا من الظواهر المعقدة، لكن المعرفة المنطقية التي تمثل مرحلة اعلى جديدة نوعيا في تطورها المعرفة التي يكمن دورها في كشف الخصائص والعلائم الرئيسة للشئ وفي مرحلة المعرفة المنطقية تجري معرفة قوانين تطور الواقع الضروري للانسان في نشاطه العملي.

وهنا تظهر حقيقة مفادها ان المعرفة الحسية والتفكير المجرد في وحدة منها يعكسان نفس العالم المادي واساسها المشترك هو تطبيق البشرية وان هاتين الدرجتين من المعرفة لها اساس

فيزيولوجي واحد هو النظام العصبي للانسان. فضلا عن كون التفكير المجرد غير ممكن بدون معرفة حسية ذلك ان معطيات الحواس تمثل المادة الوحيدة لتكوين المفاهيم ولايمكن ان يوجد اي شئ في التفكير لم يسبق ان حصل عليه الانسان بحواسه. لكن التفكير المجرد بعد ان يكون قد ظهر على اساس الاحساس فانه يذهب الى عمق مماتذهب اليه المعرفة الحسية ويغنيها ويوسع مداها. وان الانطباعات الحسية مضاءة بنور العقل تكتسب محتوى جديدا (٢٨).

هربرت سبنسر (١٨٢٠ – ١٩٠٣)

انه يحول التجريبية الى اتجاه جديد مستعينا بمبدأ التطور وهو يبدأ هذا التحويل بمعارضة فكرة ان العقل لوحة بيضاء خالية من كل مايدعى (بالفطرة) ويعلن ان خطأ اسلافه ناشئ من اهمالهم وجود النظام العصبي. فالواقع أي المخ – وهو مركز النظام العصبي – يمثل عددا لايتناهى من التجارب يتلقاها المخ على التتالي اثناء تطور الحياة بمعنى ان المبادئ العقلية تكون على نحو من الانماء فطرية لدى الفرد ولكنها مكتسبة عن طريق النوع اثناء تجاربه التدريجية على مر العصور متنقلة بوساطة الوراثة. والعقل ليس سوى غريزة حقيقية سائرة عن طرق التقدم المطرد في الانسانية. ومن ثم فان علائق العقل الداخلية تتطابق مع العلائق الخارجية للاشياء على صورة صاعدة عن طريق الضبط صعودا متواصلا (٢٩).

بعد ان عرضت اراء الفلاسفة والعلماء الغربيين عن المعرفة اذهب لعرض اراء المفكرين المسلمين عن المعرفة ذاتها ابدأها بـ :

الفارابي

يرى الفارابي ان المعرفة البشرية على ثلاثة انواع هي :

١- مايصل الى الانسان عن طريق ادوات الحس التي تنطبع من المحسات في الحواس ثم يفعل فيها العقل فعله من التخزين والموازنة والتوفيق والتجريد.
٢- مايصل عن طريق الفكر البحت الذي لاتتدخل فيه الحواس ادنى تدخل.
٣- مايأتي الى الانسان عن طريق التنسك الذي يرتفع بصاحبه عن علائق الحس وغواشي المادة.

ابن سينا

يقسم ابن سينا المعرفة الى ثلاثة انواع ايضا هي : -

١- فطرية وهي معرفة المبادئ مثل الكل الاعظم من الجزء والواحد نصف اثنين واذا ساوى ثالث احد الاثنين المتعادلين وجب ان يساوي الثاني .

٢- مكتسبة : وهي ادراك المجردات المعقدة والكليات العامة ويحتاج الى مجهود اكبر من مجهوده القسم الاول ، ويجب ان تبدأ عملية التفكير فيه بالشعور الوثيق بوجود انفصال الصور التجردية عن عالم المحسات انفصالا تاما فلا يرتبط بها زمان ولا مكان ولاشرط ولاكمية حتى تصير عامة صالحة لتأليف الكلية منها ومن مثيلاتها .

ابن باجه

يستطيع الفرد ان يصل الى غاية المعرفة ويندمج في العقل الفعال اذا تخلص من رذائل المجتمع واستطاع الانفراد بنفسه واستخدام قواه العقلية في تحصيل اكبر قسط ممكن من الثقافة والعلم وغلبت الناحية الفكرية في ذاته على النزعة الحيوانية . وصرح بان الجمعية البشرية هي التي تطغي على الفرد وتبطل مكانته النظرية وتعوقه عن الكمال بواسطة ماتعمره فيه من رذائلها الكثيرة واهوائها الجارفة . اذن في مكنة الانسان ان يصل الى اسمى مراتب البتة حتى ساد العقل افعاله وتفرغ لتحصيلها بانعزاله العقلي والنفسي من المجتمع وتحريره من قيوده العرفية التي كثيرا ماتسودها انحرافات وتسيطر على قواه وملكاته .

ابن رشد

اساس المعرفة عنده هي المنطق او القانون العقلي . ان معرفة مبدع الكون عن طريق التقليد هي من خصائص المعرفة العامة وانها لاقيمة لها لدى الصفوة الممتازة التي انتقتها السماء لتكون مواطن الحكمة او لتؤدي رسالة كشف الحجب الكونية عما وراءها من انوار باهرة واسرار ساحرة ولاجرم ان هذا يقتني طلب تلك المعرفة عن طريق المنطق دراسة عميقة تؤهله لاستخدامه على خير وجه حتى تكون النتائج المستنبطة من اقيسته يقينية لايتطرق اليها الارتياب .

المعرفة الصوفية عند الغزالي

تتطلب تجنب الشرور والرذائل والانغماس في الشهوات حتى المباح منها (مرحلة اولى) والتمسك بالفضائل والتشبث بالخبرات وتنفيذ الاوامر الالهية في دقة وورع (مرحلة ثانية) والتطلع الى الرضى وانتظار الفيض (مرحلة ثالثة) اي (التخلي والتحلي والتجلي) اي التخلي عن الشهوات محظورها ومباحها والتحلي بالفضائل بعظائمها وصغائرها والتجلي اي التطلع الى الافاضة الصمدانية او (رفض ونقض وفيض) اي رفض الانسان للشهوات ونفض يده من كل ماعدا الله وانتظار فيض النور الالهي عليه.

محي الدين بن عربي

المعرفة عنده تعني ان العقل مؤلف من قوتين: دنيا وهي التي تعتمد على الحس او على الخيال، وعليا وهي التي تعقل المجردات لذاتها دون اي افتقار الى الصورة المنتزعة من المحسات، وهي التي مأتى المفاهيم الجزئية، وان القوة الدنيا لاتدرك الاله البتة، بينما العليا تستطيع ان تتعقله وان تؤمن بوجوده ووحدانيته وكماله المطلق (٣٠).

بعد ذلك اذهب الى المعرفة القرآنية حسب ماذكرها الاستاذ صالح الشماع.

المعرفة القرآنية

هناك وسيلتين اساسيتين للمعرفة عند الانسان هما:
الحس والعقل وهكذا انقسم الفلاسفة من هذه الجهة الى حسيين وعقليين: الاولون يرون الحواس وسيلة المعرفة ومصدرها والاخرون يرون العقل على انه كذلك.

العقل كوسيلة للمعرفة:

العقل في القرآن هو اداة من ادوات المعرفة ومن هنا فمن كان عنده عقل كان عنده علم وذلك في مقابل الظن والجهل ولما كان العلم يتوصل اليه عن طريق الحكم السليم، كان العقل مصاحبا للحكم الموصل الى الحق والعدل.

انظر الامثلة الاتية :

١ – وهو الذي يحي ويميت وله اختلاف الليل والنهار افلا تعقلون (المؤمنون – ٨٠).

٢ – " ومنهم من يستمعون اليك أفأنت تسمح الصم ولو كانوا لايعقلون " (يونس – ٤٢).

ويأتي العقل بمعنى الفهم كما في (البقرة – ٧٥).

١ – يسمعون كلام الله يحرفونه من بعدما عقلوه وهم يعلمون.

٢ – (يوسف ، ٢١) انا انزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون)

الحس كوسيلة للمعرفة :

الا ان العقل في صفاته المتعددة ومن حيث هو اداة للمعرفة لايقوم بوظيفته بمعزل عن الحواس وانما بالتعاون معها هكذا وجدنا اعلاه في :

١ – (يونس – ٤٢) ان الاصم وصف بعدم العقل.

٢ – (تبارك – ١٠) نجد حديثا على لسان اهل النار يقررون منه وهم نادمون ما يأتي :– "وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا من اصحاب السعير". هنا اعتبر السمع اي الاستماع الى ماهو حق وتفهمه على انه ند او مصاحب للعقل. كذلك يصاحب البصر العقل او يرادفه ويعينه كما في (الانعام – ١٠٤)." وقد جاءكم بصائر من ربكم فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها " هنا البصائر بمعنى الحجج والبراهين والابصار والعمى بمعنى التعقيل والجهل (الحج – ٤٦).

٣ – الوحي – الالهام – البصيرة – الايمان : معرفة ثالثة قرآنية. اعتبار القرآن ماللعقل والحس من اهمية في الادراك والمعرفة فان طبيعة الامور تستدعى ان يجعل القرآن من وسيلة المعرفة الثالثة اداة اكثر اهمية للمعرفة من الوسيلتين السابقتين وذلك لان العلم الحقيقي في نظر القرآن هو العلم بعالم الغيب ، بينما العقل والحس ينبثان اساسا بعالم الشهادة ، كما انه لما كانت غاية الانسان في نظر القرآن هي التوجه الى اليوم الاخر ، اصبح الايمان او الوحي هو وسيلة المعرفة الاولى. ومن هنا وجدنا ان الحس والعقل يخضعان في افعالها لعمل الوسيلة الثالثة ويسترشدان بهداها. امثلة على ذلك :

١ – (البقرة – ٦ و ٧) نقرأ " ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم او لم تنذرهم لايؤمنون. ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة " . ان القلب في القرآن هو عضو عقلي وبالتالي كان المعنيون في آيتي البقرة هاتين معوزين في اداتي المعرفة الاولين كلتيها وهما العقل والحس معا.

٢ - (البقرة - ٢٦) نقرأ " ان الله لايستحي ان يضرب مثلا مابعوضة فما فوقها ، فاما الذين آمنوا فيعلمون ان الحق من ربهم واما الذين كفروا فيقولون ماذا اراد الله بهذا مثلا يظل به كثيرا ويهدي به كثيرا ومايظل به الا الفاسقين " في هذه الاية نجد ان الفرق بين الفريقين المتحدث عنهم ليس في الوسيلة الحسية او الوسيلة العقلية وانما هو في الوسيلة الثالثة ذلك ان المؤمنين في هذه الاية (يعلمون) او يحدسون بالوسيلة الثالثة للمعرفة. ان المثل المضروب ليست له قيمته الحسية ودلالته البرهانية العقلية فحسب وانما هذا المثل المضروب له قيمة ثالثة هم وحدهم دون الكافرين يستشعرون حقيقتها.

وفي (الانعام - ١٩) نجد اشارة اخرى الى وسيلة المعرفة الثالثة بالصورة الاتية " قل اي شيء اكبر شهادة ، قل الله شهيد بيني وبينكم واوحى الى هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ ".

(شهادة) الله هنا لاهي بالشئ المحسوس كما نحس سواء هذه الخطوط على هذه الورقة البيضاء ولاهي بالشئ المعقول كما نعقل مسائل المنطق مثلا هي شهادة ثالثة خارج الحس والعقل الانسانيين لايدركها الا الذين تطهرت قلوبهم وهم المؤمنون الذين نصادف اوساطهم المختلفة في مواضع في القرآن الكريم (٣١).

٤ - مصنفات المعرفة الاجتماعية

بعد هذا العرض الوجيز عن المعرفة عند المفكرين والفلاسفة والقرآن الكريم نوضح تصنيف ماكس شيلر لسبعة انواع مما سماه بـ «الاشكال الزائفة للمعرفة» وهي:

١ - الاسطورة
٢ - اللغة الشعبية
٣ - النماذج الاساسية للمعرفة الصوفية - الباطنية
٤ - المعرفة الميتافيزيقية - الفلسفية
٥ - المعرفة الوضعية للرياضيات
٦ - المعرفة التكنولوجية

واضاف شيلر الى ماتقدم فقال انه كلما زاد اصطناع (او زيف) هذه الاشكال من المعارف زاد ذيوعها وانتشارها بين الناس، وان تطور ونمو هذه المعارف لايخضع لوتيرة واحدة او لسرعة واحدة بل تتفاوت حسب طبيعة المعرفة، حيث يكون التطور الديني بطيئا جدا اذا ماقورن بتطور المعرفة الميتافيزيقية، وتكون فترة تطور الاخيرة اطول من تطور المعرفة الوضعية التي تتغير بالفينة والاخرى. هذه الرؤيا التي قدمها شيلر تشبه ماقدمه الفريد ويبر من رؤيته حول تطور المدنية السباق على تطور الثقافة ويشبه ايضا ماقدمه وليم اوكبرن حول تغير الاجزاء المادية في الثقافة على اجزائها المعنوية.

ثم يردف شيلر فيقول ان لكل معرفة من هذه المعارف انصارا ومؤيدين يلتفون حولها ويدافعون عنها ويعملون على تطويرها فهناك الفلاسفة الملتفين حول المعرفة الميتافيزيقية والعلماء الملتفين حول المعرفة الوضعية للرياضيات والتكنولوجيا وهناك رجال الكنيسة الملتفين حول المسيحية. لكن يعتقد شيلر بان اكثر انواع المعراف المذكورة اعلاه " زيفا" و " اصطناعا" هي المعرفة الصوفية (٣٢).

وبناء على ماطرحه شيلر حول انواع المعارف نستنتج ان معنى " المعرفة " واسع جدا بحيث ينطوي على كافة نماذج التفكير الانساني ابتداء من المعتقدات الشعبية وانتهاء بالعلوم التكنولوجية التي تتماثل مع الثقافة الاجتماعية معبرة عن الادبيات الاخلاقية والبديهيات النظرية المعرفية والتنبؤات المستقبلية والمادية والاحكام المركبة- المؤلفة والمعتقدات السياسية والمعايير الاجتماعية والملاحظة والتجريب وحقيقة الوجود.

ان سياق الحديث يلزمني ان لااغفل بهذا الصدد الاشارة الى:

أ- " قواعد وجود الانتاج العقلي" الذي قدمه المنظر الامريكي المعاصر " روبرت مرتن " لانها تكشف معظم جوانب المعرفة الاجتماعية التي يهتم بها علم اجتماع المعرفة بشكل بعيد عن اهتمامات الفلسفة في موضوع " المعرفة" وهي كما يلي:-

١- القواعد الاجتماعية: التي تضم المواقع الاجتماعية والطبقة الاجتماعية والدور المهني ونمط الانتاج وبنية الجماعة الاجتماعية الصغيرة (المتمثلة بالجامعة والبيروقراطية والاكاديميات والاحزاب السياسية) والمصالح الاجتماعية والانتماء العرقي والحراك الاجتماعي وعمارة النفوذ الاجتماعي والعمليات الاجتماعية (المنافسة والصراع)

٢- القواعد الثقافية: مثل القيم الاجتماعية ومناخ الرأي العام والعقلية الثقافية.

ب- ماهو الانتاج العقلي الذي عد تحليلا اجتماعيا متمثلا فيما يأتي:

١- المعتقدات الادبية والعقائد والمذاهب والافكار المصنفة والفلسفية والمعتقدات والمعايير الاجتماعية والعلوم الوضعية والتكنولوجيا

٢- اية الوجوه المعرفية ممكن تحليلها: التي تضم مستوى الاستخلاص ما قبل الأفتراضات (اي ما يؤخذ من معلومات وما بعد مشاكله) ومضمون المفهوم ونماذج البراهين اليقينية وموضوعية الانتاج الثقافي للمثقف.

جـ- كيف يتم ارتباط الانتاج العقلي بقواعد الوجود؟

يتم ذلك عن طريق معرفة الامور الاتية

١- العلائق الوظيفية او السببية (المتمثلة في الحتمية والسببية والاستجابية) والظروف الضرورية والشرطية والتكافل الوظيفي والتفاعل الاجتماعي والمتغير المعتمد.

٢- العلائق المفيدة او العضوية او الرمزية التي تضم الاتساق والانسجام والتماسك والوحدة والتناغم والانطباعات والواقعية والتعبير الرمزي والتماثل البنائي والاتصالات الداخلية والتحاليل النموذجية والتكامل المنطقي وتماثل المعاني.

٣- من المصطلحات الغامضة الى العلائق المشخصة التي تشمل الاستجابة ورد الفعل والمرتبط بـ والقريب في علاقته من.

د- ماهي الوظائف المستترة والظاهرة التي تعزى الى الشروط الوجودية الخاصة بالانتاجات العقلية؟

تكمن هذه الوظائف فيما يأتي:

١- المحافظة على النفوذ وارساء الاستقرار والتوجيه والانتشار وغموض العلائق الاجتماعية الحقيقية والسيطرة على الطبيعة وعلائق اجتماعية متعاونة.

هـ- متى تعزى علاقة قاعدة الوجود بالتحصيل المعرفي؟

يتم ذلك من خلال النظرية التاريخية ونظريات التحليل العامة.

ثم حدد روبرت مرتن مضمون " اسس الوجود" المنطوية على نمط الانتاج في المجالات المادية التي لها تأثير بالغ الاهمية في بلورة الصيرورة الثقافية والسياسية والاجتماعية داخل المجتمع وهذا يعني انه (نمط الانتاج) لا اثر له على مشاعر الانسان المرتبط بوجوده لان الوجود الاجتماعي هو الذي يبلور مشاعر الانسان وليس العكس.

ثم تأتي العقيدة او المذهب السياسي الخاص بالتراتب الاجتماعي السائد في المجتمع الذي يمكن التعرف على التفاوت الطبقي الحاصل بين الطبقة البرجوازية والفقيرة وانماط عيشها اذ انها تكشف عن مشكلاتها ووعيها وثروتها وسبل صراعتها وطموحاتها وقلقها وماشابه. اي ان الطبقة الاجتماعية تقدم الافكار والاراء والمواقف لافرادها وهذه الوسائل الطبقية تمنح الفرد المواقف والمصالح والسلوك لانه يتماثل معها عندما يواجه مشكلات او مواقف طبقية.

بعدها تكون " المعلومات العامة" ثالث عنصر في اسس الوجود (تأتي بعد المذهب السياسي ونمط الانتاج الذي أسلفت ذكرهما) التي تنطوي على شكل نموذجي يضم مجموعة افكار وقيم (عوامل حقيقية) تتجه نحو التأثير لتغير واقع الطبيعة او المجتمع. تمثل العوامل الحقيقية العرق والجغرافيا السياسية وعمارة النفوذ السياسي وعدم تكافؤ علائق الانتاج الاقتصادي. لان الافكار لاتصل الى درجة الواقعية الحقة مالم تتضمن مصالح ومشاعر وحوافز الافراد وميولهم الجمعية (وهنا ينتفي وجود متغير مستقل).

ثم يأتي انتماء الفرد لعدة جماعات مختلفة في آن واحد كاحد اسس الوجود لان هذا الارتباط يقرر فكر الانسان وتصوراته اكثر من بقيةانتماءاته الاخرى وليس الموقع الطبقي (حسب اعتقاد ماركس) اذ ان تضامن الجماعة يأتي عن طريق ترابط الافراد وانتمائهم الى جماعات مختلفة ومتباينة. ويمثل هذا التضامن حركة مستمرة تأخذ مسار تعقيل او ترشيد اهداف الجماعة، بينما اذا كانت اهداف الجماعة غير عقلانية بل تمثل المصالح الفئوية والخاصة فان بناءها الاجتماعي يميل الى التخلخل والتفكك ، ولما كان الفرد ميال بطبيعته الى التعاون والعمل ضمن الجماعة فانه ينتمي الى الجماعة التي تشبع حاجاته بشكل مستمر ولاينتمي الى الجماعات ذات الابنية المتخلخلة.

وهناك معرفة اجتماعية تخرج من الانتاج الثقافي الذي ينطوي على التفاعلات العقلية المتأثرة بثقافة مجتمعها وغالبا ماتكون هذه التفاعلات متضمنة مقدمات منطقية رئيسية مقبولة من قبل افراد المجتمع ويندر ان يطعنوا بها او بمصداقيتها فتكون بمثابة مسلمات ثقافية تحمل صفة حسية وتمثل حاجة روحية اساسية.

بعدها تأتي المعرفة الاجتماعية المتأتية من الفكر الطبقي المشتمل على فكر الطبقة الحاكمة مع بعض انواع الشعور الجمعي الزائف الذي يعبر عن مشاعر الطبقة التابعة للحاكمة (الطبقة الخانعة) . لذا فانها تمثل معرفة طبقية تعكس الواقع المتناقض.

اخيرا استخدم مرتن مصدر معرفي طرحه ماكس شيلر هو " التماثل البنائي " الذي عني به معرفة اجتماعية صادرة من مؤثرات مكونات البناء الاجتماعي فتأتي ممثلة لنوعه وطبيعته. فالمجتمع الاوربي ابان القرن السادس عشر كان يمثل المجتمع المحلي في صفاته الاجتماعية (تماسك وتضامن اجتماعي قوي) انتج فكرا متماسكا اسماه شيلر " بالفكر الميكانيكي" وعندما حصلت الثورة الصناعية وظهرت التحولات الاقتصادية والصناعية في مرحلة العمل اليدوي الى مرحلة الماكنة ظهرت ظواهر [illegible]ة لم يسبق لها وجود في المجتمع الاوربي مثل المنافسة الحرة والربح السريع والانتاج الكبير. جميع هذه الحالات باتت جزءا من جوهر الاخلاقية الاجتماعية الاوربية فانتج فكرا اجتماعيا يعكس السلوك والفكر التفردي اسماه شيلر بـ " الفكر العضوي " (٣٣)

اذا اردنا مقارنة مصنف شيلر مع مصنف مرتن فاننا نجد اقتصار الاول على نمط واحد من المعرفة الاجتماعية وهو النمط الزائف دون ذكر او شرح النمط الاخر الذي لا يمثل المعرفة الزائفة . وقد انطوى على مقياس معرفي متطرف بينما انطوى مصنف مرتن على استعراض اسس الوجود المتمثلة بنمط الانتاج والايدولوجيا والمعلومات العامة والانتماءات الاجتماعية المتعددة للجماعات الاجتماعية والعقلية والثقافية والفكر الطبقي، فلم يكن متطرفا في طرحه لهذا التصنيف المعرفي مثلما تطرف شيلر لانه لاتوجد معرفة افضل من الاخرى بين البشر حيث كل نوع من المعرفة يمثل مرحلة تطورية لمجتمع معين ويعكس نوع البناء الاجتماعي الذي تبلور فيه.

قبل أن انهي هذا الفصل اجد من المفيد والضروري ان اعرض الصورة العامة له وبالوقت ذاته تمثل وجهة نظري الشخصية. من اهداف علم الاجتماع المعرفة تحليل خبرة الانسان الفطرية المتبلورة من قبل تكرار سلوك الانسان بشكل رتيب ومطرد. ولما كان سلوك الفرد لايخضع لايقاعات اجتماعية مطردة فإن ذلك يعني انتظام الحياة الاجتماعية وعدم تأثيرها بذوات الافراد. وما موجود فيه من تنظيمات فإنها من صنيعته (المجتمع) ولا دخل للفرد في ذلك ، وهناك ايقاعات كونية ثابتة تقع حسب تنظيم زمني منتظم لادخل الفرد فيها بل يخضع لها دائما. ومن اجل ان يحيا الفرد داخل المجتمع عليه ان يتكيف حسب ايقاعاته المطردة والا حصل على عقوبات اجتماعية متعددة.

ثمة سؤال يطرح نفسه في هذا المقام مفادة ان امام هذه الايقاعات الاجتماعية والكونية المطردة كيف استطاع الفرد العيش في ظلها وتوليف قسما منها؟ هذاالسؤال يمثل اكبر هدف يرمي العوارف الوصول اليه.

لذلك لجأ العوارف منذ البدء في تفكيك مكونات النظام الاجتماعي لكي يفهموا كيف حصل ترابطها ولكي يعرفوا عملية تأثيراتها على سلوك وتفكير الانسان وخضوعه لها، فطرحوا مفاهيم اجتماعية تعكس جهدهم مثل : البناء والتوازن والنسق والشعور والتقاليد والسلطة والعقلانية .

اما علاقة الانسان بالايقاعات الكونية المطردة فقد درسوها من خلال تأثيراتها على فكر الانسان فطرحوا مفاهيم توضح ذلك مثل المملكة السماوية المقدسة والجوهر الثابت والحكمة الملكية والقانون الطبيعي والسبب الا سمىٰ. ولما كانت المجتمعات الانسانية غير متساوية في درجة تطورها الحضاري، فإن خضوع الانسان للايقاعات الاجتماعية والكونية يكون مختلفا ايضا. اذ يخضع الانسان في المجتمع البدائي للايقاعات الاجتماعية والكونية طبقا لمعرفة الدينية التي تحدد مواقفه من الطبيعة والمجتمع ومن الانسان ذاته وتنمط فكرة وعلاقته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وهذا ماتوصل اليه كل من اميل دوركهايم ومارسيل موس.

بينما يخضع الانسان في المجتمع الحديث للايقاعات الاجتماعية والكونية طبقا لمعرفته العلمية التي تحدد موقفه من احداث مجتمعه ومن الطبيعة التي يخضع لها وهذا يعني ان نوع البناء الاجتماعي (العمارة الاجتماعية) هي التي تفرز وتحدد كيف يبني الانسان معرفته الاجتماعية عن طريق عقله ام حواسه وهذا يوضح لنا بان المعرفة الاجتماعية ليست واحدة لكافة انواع البشر بل تختلف باختلاف ابنية المجتمعات وحسب عبارة ماكس شيلر (ان المعرفة الاجتماعية ابنية مجتمعها) ويقوم عقل الانسان بادراكها وتفسيرها وتحليلها فالنشاط العقلي ينفعل بعدد وجود الحدث الاجتماعي الذي يكون بينها الادراكات الحية (نظر او سمع اولمس اوتذوق). وعندما يلاحظ الانسان حدثا معينا بوساطة بصره اولمسه فإن هذه الحاسة تثير عقله فتفعل به فعلها واذ ذاك يستجيب لها ثم يبدأ بالتحليل والتفسير للحدث الملاحظ وقد لايكون حدث اجتماعي، بل هناك ظاهرة نجهل اسباب وجودها وسيادتها في المجتمع او ان هناك اسراركونية او طبيعية غامضة لايستطيع الانسان ادراكها بحواسه، عند ذاك يميل الانسان نحو معتقداته الخرافية او الدينية لمعرفة كنتها. وفي هذه الحالة يكون عقله خاضعا لمعتقداته الخرافية او الدينية. لكن هذا ليس بكاف لانها من المحتمل ان تكون ادراكات الانسان الحسية غير ناضجة اومضلله فتقدم له صورة خادعة التي بدورها تقدم نتائج ناقصة اومغلوطة للعقل وبعد ان يكتشف خطأ ذلك يعود مرة ثانية للتحقق من مصداقية ادراكه او ادراكاته الحسية وعن طريق تكرار هذه العملية يستطيع الفرد ان يصل

الى حقيقة الحدث (عن طريق التحكيم العقلي) الذي اطلق عليها «كنت» بالمعرفة اللاحقة او المعرفة المتأخرة. أي يكون دور العقل فيها تعقيل المعرفة الحسية.

بيد اني لا اتساوق مع فكرة شيلر التي عدّة الاسطورة واللغة الشعبية (العامية) والمعرفة الصوفية والميتافيزيقية والوضعية والرياضية والتكنولوجية احد اشكال المعرفة الزائفة او المصنعة وبالوقت ذاته طرح مفهوم «التماثل البنائي» الذي يشير الى كون الفكر احد افرازات البناء الاجتماعي فالمجتمع المحلي يفرز فكرا ميكانيكيا والمجتمع الحضري يفرز فكرا عضويا (حسب قول شيلر). فاذا اخذنا بفكرةالتماثل البنائي فإن ذلك يعني ان المجتمعات التي تسودها الاساطير او اللغة العامية او المعرفة الصوفيةاو الميتافيزيقية او التكنولوجية تكون مجتمعات زائفة ايضا لان البناء الزائف والمصطنع يفرز معرفة زائفة او مصطنعة - حسب منطق وتحليل شيلر - ولعلمنا عدم وجود مجتمعات زائفة وحقيقية في قاموس علم الاجتماع بل ان كافة المجتمعات الانسانية تمثل حقائق قائمة. ان «الزيف» او «الاصطناع» معيار ذاتي غير موضوعي في هذا المجال لان المهندس اوالمخترع او عالم الرياضيات او الفيلسوف الصوفي او المارواني (الميتافيزيقي) لايحمل معرفة زائفة بل معرفة مجتمعه، لها وظيفة معرفية في بنائها المعرفي. فهي اذن ليست زائفة انما زائفة في مصطلح شيلر فقط لكن هذه النظرة الذاتية لاتمثل الموضوعية التي اتصف بها شيلر او التي يبحث عنها العوارف. ان وصف شيلر هذا يعبّر عن ارستقراطية فكرية متعالية لامبرر لها.

فضلا عن ذلك، اذا كان المجتمع يسوده الفكر الجاد المنبعث عن العقل لا الحاجة الذاتية او الاحاسيس الزائفة سمي بـ «الفكر الميكانيكي» حسب تسمية شيلر، واذا ساد المجتمع فكرا منبثقا عن الاحاسيس او المعتقدات الاسطورية او الدينية او الحاجات الذاتية سماه شيلر بـ «الفكرالعضوي». وعلى هذا الاساس تكون الايديولوجية التي تعبر عن الطبقة الحاكمة تمثل المعرفة الزائفة ايضا حالها حال الاسطورة واللغة العامية والمعرفة الصوفية والميتافيزيقية والتكنولوجية.

وعلى صعيد آخر، اذا كان هناك تماثلا بنائيا اي ان نوع البناء الاجتماعي يجب معرفة تحمل صفاته وخواصه فلماذا لم يطرح شيلر فكرا صراعيا الذي تفرزه ابنية المجتمعات الصراعية، وهناك صراعات طبقية سادت المجتمع الاوربي وطرحت فكراً صراعيا (وهذا ماوجدناه عند هيغل وماركس وموس وغيرهم). لم نجد لهذا النوع الفكري في طرح شيلر.

هذا من جانب ، ومن جانب آخر لاتوجد معرفة حقة تفسر وتحلل كافة مناحي الحياة بل هناك ظواهر مازالت غامضة ومبهمة لم يصل اليها عقل الانسان او احاسيسه ومازال مستمرا في البحث عن كوامنها الامر الذي يلجأ فيه الى الاعتماد على الاساطير والخرافات او الاعتماد على الفلسفة الصوفية. فهي اذن لاتمثل المعرفة الحقة.

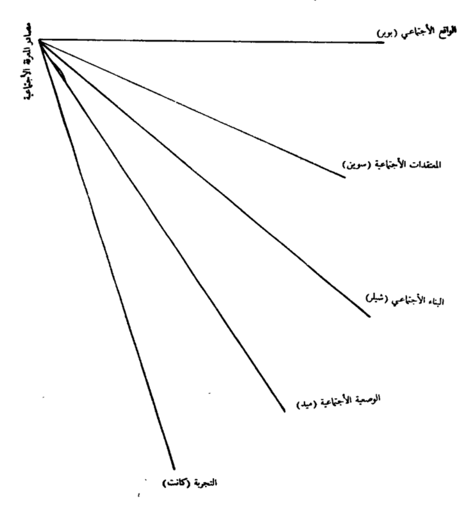
ولما كانت كافة المعارف الانسانية تقدم خدمة وظيفية وفكرية للانسان فان هذه الميزة تجعلنا ان نقول لاتوجد مفاضلة - من حيث المبدأ - واحدة على اخرى. اذ ان المعرفة السحرية التي يعتقد بها المجتمع البدائي ويعتمدها في حل المشكلات التي تواجهه مثلما يعتمد الانسان العصري الاساليب العلمية فيمواجهة المشكلات اليومية او الحياتية. فما هو مفيد من معارف في مجتمع لايكون كذلك في مجتمعات اخرى ، لكن لكل معرفة فائدة ومنفعة للمجتمع الذي تعيش فيه.

فضلا عن ذلك ، فان شيلر لم يلتفت الى تطور المجتمعات واثره على بلورة نوع المعرفة الاجتماعية لان المجتمع الصناعي لاينتج معرفة خرافية اسطورية بل المعرفة التكنولوجيا او الوضعية الرياضية بسبب تطوره الصناعي والتكنولوجي في حين لايبلور المجتمع التقاليدي هذه المعارف المتطورة بل المعرفة الخرافية المنبثقة من تقاليده المحافظة بسبب التزامه بنواميس مجتمعة وتراثه الاجتماعي وعدم تطوره الصناعي والتكنولوجي وقد وجدت العارف « بارت لاندير» مؤكدا على ان العقل البشري يخضع دائما للتغير والتطور الذي بدوره يطور المعرفة الاجتماعية وهذا يعني انه لاتوجد معرفة حقيقية مطلقة وبالان ذاته لاتوجد حقائق زائفة بل هناك عقل بشري يبحث عن معرفة الوجود ويجتهد بها ليصل الى معرفة الواقع (٣٤) .

غير ان شيلر وظف مصطلحا ثنائيا نحته وصكه اميل دوركهايم وهو التضامن الميكانيكي والتضامن العضوي معبراً عن تطور المجتمعات من المرحلة التقاليدية (التي يسودها التضامن الميكانيكي) الى المرحلة الحديثة (التي يسودها التضامن العضوي) في مصطلح ثنائي نحته وصكه فرديناند تونيس وهو المجتمع المحلي Gemeinschaft الذي يعبر عن المرحلة التطورية الاولى الى مرحلة المجتمع العام الحديث Gesellschaft وكان توظيفه هذه موفقا الى حد ما. اخيرا بات من الواضح ان دراسة وتعامل علماء الاجتماع مع «المعرفة» تختلف عن دراسة وتعامل الفلاسفة اذ تحققت عند الفريق الاول (علماء الاجتماع) من منطلق الانتاج الثقافي والاجتماعي (مع الاسطورة والغناء الشعبي واللهجة العامية والدين والسحر والفلسفة الوضعية والتكنولوجيا والايديولوجيا واليوتوبيا والصراع الطبقي والوعي الجمعي والبناء الاجتماعي والتوازن والتكافل والفعل الاجتماعي) بينما

تحققت عند الفريق الثاني من زاوية الحس والعقل اي الحس كوسيلة للمعرفة والعقل كوسيلة للمعرفة من اجل الوصول الى معرفة الوجود الانساني وكوامن الطبيعة والكون وهذا النوع من المعرفة لم يتناولها علماء الاجتماع ولم يركزوا على وسائل المعرفة من اجل الوصول الى جوهر المعرفة بل حللوا المعرفة لكي يصلوا الى نواتها واجزائها المكونة منها والتعرف على مدى علاقاتها بالواقع الاجتماعي والبناء الاجتماعي وتحديد مراحل تطورها عبر الزمن لكي يوثقوا تراثهم المعرفي وزادهم الفكري.

من الفلاسفة العقليين الذين جاء تحديدهم في هذا الفصل هم (افلاطون وهيغل وماركس وسبنسر وابن سينا وابن باجه وابن رشد وبن عربي) اما الفلاسفة الحسيين الذين ورد اسمهم في هذا الفصل هم (السوفسطائيون وارسطو وجون لوك والفارابي والغزالي).



شكل يوضح مصادر المعرفة الاجتماعية

مصطلحات الفصل

الماس المشترك (الفطرة السليمة)	Common Sence
اسس الوجود	Existential Basis
معلومات ثقافية	Cultural data
عقليات ثقافية	Culture Mentalities
مقدمات منطقية رئيسة	Major Premises
علم الوجود	Ontology
نظرية الانبثاق او الافاضة	Emonation Theory
المعرفة الصوفية – الباطنية	Mystical Knowledge
الاشكال الزائفة للمعرفة	Artificial Forms of Knowledge
البديهة	Intuition
مافوق الحس	Supersenory
الشعور الزائف	False Consciousness
الطبقة التابعة	Subordinated Class
الاحتمالية	Potentinality
الواقعية	Actuality
التماثل البنائي	Structural Identities
الفكر الميكانيكي	Mechanistic Thought
الفكر العضوي	Organismic Thought
معرفة مفترضة سلفا	Presuppositions of Knowledge
الاسلوب المركز	Focused Approach
الاسلوب الانتشاري	Diffuse Approach
جمهورية وايمر الالمانية	Weimar Germany Republic

مراجع الفصل

1. Fletcher, Ronald. 1971 "The Making of Sociology" Vol. 1 Thomas Nelon and Sons Ltd. London, PP. 50-69.
2. Remmling, Gunter. 1973 "Existence and Thought", Kegan Paul, London P.P. 3-13.
3. Remmling, Gunter 1973. "The Sociology of Knowledge in the French Tradition" (ed.) Remmling G. (ed.) Towards the Sociology of Knowledge, Routledge and Kegan Pagan Paul, London, pp. 155-
4. Ibid., p.p. 207 – 209.
5. Willer, Judith. 1971 "The Social Determination of Knowledge" Prentice-Hall Inc., Englewood, P.P. 17-27.
6. Remmling, Gunter 1975 "The Sociology of Karl Mannheim" Routledge and Kegan Paul, London, P.P. 16, 25-26.
7. Stark, Werner, 1960 "The Sociology of Knowledge", Routledge and Kegan Paul, London, P. 28.
8. Himes, Joseph 1967 "The Study of Sociology" Scott Foresman and Co., New York P.P. 7-10.
9. Lundberg, Geirge 1964 "Foundations of Sociology", David Mckay Co., New York, P.P. 406.

١٠ – الطويل ، توفيق ١٩٥٥

11. Willer, Judith 1971 "The Sociological Determination of Knowledge" Prentic-Hall Inc. Englewood, P.P. 4-7.
12. Ibid. P.p. 17-37.
13. Pears, David. 1971 "What . is Knowledge", George Allen and Unwin Ltd. London, p. 10.
14. Popper, Karl. 1972, "Objective Knowledge" Clareadon Press, Oxford, p. 258.
15. Swain, Marshall. 1981 "Reasons and Knowledge" Cornell Univ. Press, Itheaca p. 22.

16. Martindale, Dan. 1960 "The Nature and Types of Sociological Theory" Houghton Mifflin Co. Boston. p. 275.
17. Goff, Tom. 1980 "Marx and Mead" Routledge and Kegan Paul, London, p. 84.

١٨ – ابراهيم ، زكريا ١٩٧٢ «كانت» دار مصر للطباعة ص ٦٣ .
١٩ – المرجع السابق ، ص/ ٧٠ .
٢٠ – غلاب ، محمد ١٩٧٠ «المعرفة عند مفكري المسلمين» الدار المصرية للتأليف والنشر ص ٢١ – ٢٢ .
٢١ – بدوي ، عبدالرحمن ، ١٩٧٧ «امانويل كانت» وكالة المطبوعات – الكويت ص ٣٧١ .
٢٢ – المرجع السابق ص ١٦٩ .
٢٣ – لانجر ، سوزان ١٩٦٢ «الفلسفة» ترجمة عبدالرحمن القيسي لين وايت (تحرير) آفاق المعرفة/ دار مكتبة الحياة – بيروت ص ٣٧٤ – ٣٧٥ .

24. Speier, Hans 1952 Social Order and the Risks of War,"George W.S. cub. Inc. New York, p.p. 95-101.

٢٥ راسل ، برتراند ١٩٥٤ «تاريخ الفلسفة الغربية» ترجمة زكي نجيب محمود ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، مصر ص ٢٤٩ – ٢٥٠ .
٢٦ – الشماع ، صالح ١٩٦٠ «مشكلات فلسفية» شركة الطباعة والنشر الاهلية – بغداد ص ٣٢ ، ٣٣ ، ٤٠ ، ٩٢ ، ٩٥ .
٢٧ – بوتومور ، ريل ١٩٧٢ «في سوسيولوجيا ماركس وفلسفته الاجتماعية» ترجمة محمد حافظ يعقوب ، دار دمشق ص ٨ .
٢٨ – افانا سييف ، ف / ١٩٧٦ «اسس الفلسفة الماركسية» ترجمة عبدالرزاق الصافي منشورات الطريق الجديد – بغداد ص ١٣٨ – ١٤٠ .
٢٩ – غلاب ، محمد ١٩٧٠/ مرجع سابق/ ص ٧٥ .
٣٠ – المرجع السابق/ ص ٧٥ ، ٢٣٢ ، ٢٥٢ ، ٢٧٢ ، ٣٠٩ ، ٣٢٤ – ٣٢٥ و٣٤٩ .
٣١ – الشماع ، صالح ١٩٦٠/ ص ١٤٤ – ١٤٨ .

32. Merton, Robert 1957 "Social Theory and Social Structure" The Free Press, New York, p. 449.

33. Ibid., p.p 456-481.

34. Landheer, Bart 1952 "Mind and Society" Martinus Nijhoff, Netherlands, p. 11.


٢
الفصل
الثاني
أ - الوجه المثالي :
١ - أ - اليوتوبيا
٢ - أ - العقيدة الاجتماعية
(الايدولوجية)
٣ - أ - الاشتراكية
٤ - أ - الديمقراطية
٥ - أ - الفاشية
٦ - أ - النازية

الفصل الثاني

آ– الوجه المثالي :

الذي يعكس الجانب الازلي عن الوجود للمعرفة الاجتماعية. اذ يمثل متغيرا يؤدي الى احداث تغيرات لاحقة في البناء الاجتماعي، ومن ثم يربط بين سيادة انماط معينة من المعرفة (دينية اوميتا فيزيقية اووضعية) وبين ظهور اشكال معينة من النظم الاجتماعية. (١) فضلا عن ذلك فأنه يصور الاشياء بأنها مرهونة بالقوى التي تدركها بمعنى ان الموجودات المحسوسة مجرد افكار في عقولنا. (٢)

بمعنى اخر: ان المعرفة لاتأتي من البناء الاجتماعي ولايتأثر به، بل هي التي ترغب او تهدف التأثير فيه، وترى ايضا ان النظم الاجتماعية لاتبلور اي نوع من انواع المعارف بل العكس هو الصحيح. اي ان المعرفة هي التي تكون النظم الاجتماعية وترى افكار الانسان ماهي سوى تمثيل او انعكاس للمرجودات المحسوسة. اي انها مجموعة احاسيس تمثل الافكار الاجتماعية التي بدورها تؤثر على احداث او تشكيل النظم الاجتماعية.

بعبارة اخرى يضع هذا الوجه المعرفي ادراكات الانسان وأحاسيسه في المرتبة الاولى– كمتغير مستقل– في تشكيل المتغير المعتمد وهو النظام الاجتماعي، ويكون عقل الانسان متموقع في الوسط بين المستقل (الاحاسيس) والمعتمد (النظام الاجتماعي)

احاسيس الانسان ←—— عقل الانسان ←—— تشكيل النظم الاجتماعية

شكل رقم (١) يوضح المعرفة الأجتماعية المثالية

عندما يعيش العارف في مجتمع تسوده صراعات متنوعة تقع بين الاغنياء والفقراء والحكام والرعية وتنتشر فيه انواع الفساد الاداري والاخلاقي والانحرافات السلوكية والتعسفات السياسية ، او عندما يسود مجتمعه الرتابة والسكون في المناشط السلوكية بحيث تسبّبت الحياة الاجتماعية فلا تحصل تغيرات اجتماعية ولاحراك اجتماعي للافراد ويبقى التعسف السياسي على ماهو عليه ويستمر الاستغلال والابتزاز الاقتصادي يتسع الوهن الاجتماعي ، اي يستشري الانحلال والفساد دون حدوث أمل في التغير او التحول الاجتماعي ، فتبقى الصراعات ثابتة تدور في حلقة مفرغة لاتصل الى تغير في القوى او احداث تطورات في المجتمع ، وقد حدثت مثل هذه الحالة في عصر النهضة الاوربية .

ان هذه الاحداث الاجتماعية تكون بمثابة منبه لاحاسيس العارفة وتدفعه لان يفكر بشكل خيالي - مثالي يرسم منها صورة لمجتمع خال من ماموجود في واقعه من امراض اجتماعية وشذوذ سلوكي واستغلال اقتصادي وتعسف سياسي . تكون هذه الصورة الحلمية بمثابة رد فعل عكسي توضح مايحس به العارفة وما يتبلور عنه من افكار مثالية وهذا الفعل الحسي يمثل معرفة مثالية تواقة لتغير نظم البناء الاجتماعي القائم بنظم اجتماعية نموذجية - مثالية (نظرية) ، اي ان العارفة لايغير نظم مجتمعه بل يتمنى تغيرها من خلال رسمها على شكل صورة خيالية ملونة بطموحاته المكبوتة او التي قمعت وغالبا ماتأتي متطرفة في ابعادها ونائية في افاقها ودقيقة في زواياها فتكون بعيدة عن الواقع ومتشددة في عقلانيتها .

لذلك جاء اسمها منطبقا على معناها الذي يشير الى (اللامكان او المكان الخيالي او ارض الاحلام او ارض السعادة) .

هذه المحاولة الفكرية لاتمثل هروب العارفة من واقعه ، بل على العكس تعني انغماره في مشكلات وظواهر واقعه من اجل استخراج صورة نموذجية تدعو الى تغير انظمة العمارة الاجتماعية . ولما كان العارفة لايحتل موقعا سلطويا له القدرة على تغير انظمة مجتمعة فأنه يذهب لاستخدام حواسه ومن ثم عقله في اطلاق دعوته للتغير وقد تكون هذه المحاولة احدى مسالك للتنفيس عن معاناته وآلامه النفسية والفكرية التي لايستطيع كبتها فيحولها الى صورة فكرية مثالية مجردة لذا فأنها تعبر عن رياضة حسية متدربة في ميدان الواقع الاجتماعي تعكس متانة احاسيسه ورشاقة فكره ورهافه خياله ودقة بصيرته . ولكي ادلك على ماجئت به في هذا الطرق فأني اعتمدت على فلاسفة وعلماء اجتماع في محاولاتهم

الفكرية المثالية فأفلاطون سماها (الجمهورية) وأرسطو منحها كنية (الوسط الذهبي) بينما لقبها اوغسطين بـ (مدينة الله) وأطلق الفارابي عليها بـ (المدينة الفاضلة) في حين سماها بيكون بـ (اطلانطس الجديدة). وسماها توماس مور بـ (الجزيرة المثالية).

وعندما عرجنا على علماء الاجتماع وجدنا رالف دارندروف الذي اقر وجودها في الواقع الحي من خلال المجتمع الشيوعي لكنه نقد مثالياتها واظهر ثغراتها البنائية وانتقد ايضا النظرية البنائية التي عدها ضرب من ضروب اليوتوبيا في علم الاجتماع بينما انكره بوبر وجود مجتمعات مثالية خيالية (يوتوبيا) في تاريخ الانسانية. ولم يعترف بالمجتمع الشيوعي ولا الامريكي القديم فلم يعدهما من المجتمعات الطوبائية في حين عدها مانهايم افكار متسامية تمثل الحوافز الطيبة. اخيرا عد ارون اليسار السياسي والثورة والبروليتاريا ظواهر خيالية- مثالية (يتوبيا) ظهرت في القرن التاسع عشر لاتمثل سوى تحد للقيم الاخلاقية والتقاليد القومية القائمة فسماها بالخرافة الاسطورية لانها تعكس الواقع الاجتماعي.

وقد يكون من الضروري ان احدد معنى اليوتوبيا بعد ان قدمت بعض ملامحها انها حاجات مجتمعية- لافردية- تهدف تغير المجتمع بوساطة افكار مثالية نابعة من الواقع المضطرب لكنها لاتويد تغير احدى مكونات صورتها بل تركز على تكاملها وتوازنها. اي انها تريد تغيير الواقع القائم وترفض تغير مكوناتها عندما تطبق وهذا تعصب وتحيز اجتماعي وفكري.

١- آ- اليوتوبيا

الماعة عاجلة:

تتكون كلمة يوتوبيا من كلمتين يونانيتين هما Ou بمعنى لا و Topos بمعنى مكان بحيث تعني الكلمتان معا (اللامكان) او المكان الخيالي. ويذهب البعض الى انه من المحتمل ان توماس موركان يرمي الى التلاعب باللفظين Ou ومعناها لا و Eu ومعناها (الطيب) اي ان يوتوبيا تعني اللامكان او المكان الطيب او المثالي ومن هنا قيلت يوتوبيا (ارض الاحلام) بل الاكثر اسمى، هو اوتوبيا (ارض السعادة).

ويذهب البعض الاخر الى ان المعنى الثاني متضمن في المعنى الاول، فالمكان المثالي مكان خيالي لاوجود له في عالم الواقع ومن هنا يمكن اعتبار كلمة يوتوبيا تقييم المعنيين هذا

علما بأن مور ذاته اطلق على جزيرته في بداية الامر اللفظ اللاتيني Nusquama ومعناه (اللامكان) وكأنه يريد ان يحمل اسم جزيرته معنى النفي ويصنع نفس الشيء في اختيار اسماء عاصمة جزيرته (امور ورث) او النهر اللاماني وبعض الشعوب المجاورة لها مثل الانيموليين او شعب الريح : او الكثيرو الكلام الفارغ مثلا وجميعها اسماء توحي بالنفي ايضا ولعل مايرمي اليه مور هو مثل ذلك العالم المثالي مهما كان مرغوبا انه يخشى كما يقول في نهاية كتابه انه متعذر التنفيذ(٣) .

بعد تحديد مصطلح اليوتوبيا سأوضح لماذا تظهر هذه الحالة في الفكر الانساني ومتى وأين. فهي وإن اختلفت الكتابات عنها وتباينت معالجاتها ابتداء من كتاب افلاطون في جمهوريته وانتهاء بجورج أرول فأنها تلتقي بغاياتها القصوى لكن عندما يسود المجتمعات الانسانية حالة السكون والركود الاجتماعي او الرتابة في المناشط الاجتماعية فأن المفكرين والمثقفين يبحثون عن وسائل لتفعيل الرتابة او السكون او الركود الاجتماعي من اجل تغير بعض انماط وأنساق البناء الاجتماعي فيكتبون حول وسائل التفعيل الاجتماعي على هيأة يتوبيا .

بمعنى ادق : عندما يدرك المثقفين والمفكرين الكابوس الفكري الجاثم على اقلامهم وافكارهم وطموحاتهم ، وعندما يلاحظون سكون المناشط الاجتماعية ويرصدون تقدم التخلف داخل مجتمعهم يقومون عند ذاك بصياغة انماط نموذجية ونظرية لعيش مجتمعهم طبقا لرؤية مخالفة لواقعهم خالية من السكون او التناقضات ، بل يحمل طاقات انمائية تعيش في جو من السلام والوئام.

تعني اليوتوبيا: الرغبات والحاجات الأجتماعية والأتجاهات الفكرية التي لم تتحقق ولم تنجز والتي تمثل حاجات العصر ومطامحه وأماله وتتعارض على الاغلب مع اهداف النظام الاجتماعي القائم فتحاول تحطيم النظام القائم وتهدم حدوده مستهدفة تغييره باتجاه يخدم مستقبل المجتمع وطموحاته. و (اليوتوبيا) تعني التطلع نحو المستقبل آملة تحقيق بعض الطموحات الفكرية التي لاتوجد في الوضعية القائمة وهي تتعارض مع الوضع القائم وافكاره المحافظة وبهذه العملية الجدلية تؤدي اليوتوبيا في النهاية الى تغيير النظام الاجتماعي وبقية النظم السائدة في المجتمع.

ويلقي الضياء على هذا المفهوم الاستاذ احمد الخشاب فيوضح اليوتوبيا بشكل اوسع فيقول (غني عن البيان ان التحلل والتفسخ والارتباك الذي كان يسود التنظيمات والبناءات

الاجتماعية خلال الفترة التي سبقت عصر النهضة لرقي اوربا) قد ادى الى هروب كثير من المفكرين الاحرار من الواقع الاجتماعي تلمسا الى حياة افضل بالتحليق في رسم يتوبيات مثالية فيها حلا للمشكلات القائمة في مجتمعاتهم ويعبرون فيها عما يجيش في الضمير الجماعي من تطلعات ومثل جماعية تزيل التوترات المسيطرة على الحياة الاجتماعية وتعيد الى الافراد والجماعات مايتطلعون اليه من استقرار اجتماعي.

هذا من ناحية ومن ناحية اخرى فأن هذا الهروب من الواقع الاجتماعي المؤلم لم يكن مجرد تنفيس عما يعانيه المفكر الذي يستشف بحساسيته ووجدان جماعته وانما كان مطلبا ايجابيا بناء يجد به المفكر سبيلا الى رحاب فسيح لنقد الاوضاع الاجتماعية الفاسدة ورسم السبيل الى تغيير القوى المسببة للوهن في التنظيم الاجتماعي عن طريق تخيل اعادة بنائه بشكل طوباني يتخلص من القوى التقليدية التي تسبب في تلك الافات الاجتماعية وقد لايكون مايقدمه المفكر في هذه النواحي بغير قيمة عملية ولكن يكفي انه قام بدور ايجابي في التعبير بصورة مكشوفة او مستترة الى تغير الاوضاع البالية على نحو لايعرض لبطش وسطوة القوة المهيمنة على فعاليات الانظمة والانساق الاجتماعية وخاصة في تلك المرحلة التي سار فيها.[٤]

بعد ان انتهيت من توضيح معنى اليوتوبيا سأحاول البحث في الفروق الفكرية بين الفلاسفة وعلماء الاجتماع.

أ- ١- افلاطون ٤٢٧ ق. م- ٣٤٧ ق. م):

توضح (جمهورية افلاطون) احدى صور اليوتوبيا، اذ حدد من خلالها معنى (العدالة) يبدأ افلاطون بتقريره عن ابناء المدينة الذين قسمهم الى ثلاث طبقات الشعب والجنود وأولياء الامر، واولياء الامر وحدهم هم الذين يؤذن لهم بتولي السلطة السياسية وعدد افراد هذه الطبقة اقل جدا من عدد الافراد في الطبقتين الاخريين والظاهر ان المقصود هو ان افراد هذه الطبقة عند بداية تطبيق هذا النظام ينتخبهم المشرع لكنهم بعد ذلك سيصبحون اصحاب حق في هذه الطبقة بحكم الوراثة في اغلب الاحوال فلاتستثنى الحالات الشاذة حيث يجوز للطفل المتفوق من ابناء احدى الطبقتين الدنيتين ان يرتقي الى طبقة اولياء الامركما يجوز لمن تبدو عليه علامات النقص من ابناء طبقة اولياء الامر وشبانها ان ينخفض الى واحدة من الطبقتين الاخريين والمشكلة الاساسية- فيما يرى افلاطون- هي ان يستوثق من ان اولياء الامر سينفذون ما اراده المشرع.[٥]

ويضيف افلاطون الى ماتقدم عن جمهوريته الطوبائية فيقول ان اعظم اسباب كمال الدولة هو تلك الفضيلة التي تجعل كلا من الاطفال والنساء والعبيد والاحرار والصناع والحاكمين والمحكومين يؤدي عمله دون ان يتدخل في عمل غيره.

ومن جهة اخرى فأن المبدأ الذي ينبغي ان يتمسكوا به (أي الحاكم) في احكامه على الدوام هو المبدأ القائل ان احداً لاينبغي ان يعتدى على ما يمتلكه الغير او يحرم مما يمتلكه هو. وفي الموضوع نفسه يقول ان (العدالة انما هي ان يمتلك المرء ما ينتمي فعلا اليه ويؤدي الوظيفة الخاصة به) وبعد قليل يؤكد ان العواقب بحيث ان المرء لايعدو الصواب اذا عد ذلك جريمة فهذا اذن هو الظلم، اما اذا اقتصرت كل من الطرائق الثلاث: الصناع والمحاربين والحكام على مجالها الخاص وتولت كل منها العمل الذي يلائمها في الدولة فهذا عكس ما قلناه الآن. اي هو العدل. ثم ان افلاطون يعترف بنوع من الحركية الأجتماعية ويسمح لابناء الصناع مثلاً بأن يكونوا جنوداً اذا توافرت فيهم الشروط اللازمة. اي انه لم يشر الى نظام الطبقات المقفلة الذي يقضي بأن يظل الفرد ملتزماً بنفس الطبقة التي ولد فيها دون ان يستطيع الأرتفاع عنها. ويضع افلاطون استثناءات هامة لهذه القاعدة اذ ان سلوك الفرد يراقب باستمرار لكي يتقرر ان كانت مكانته ستهبط او ترتفع تبعاً لقيمته الكامنة. اي ان ميلاد الفرد ليس هو العامل الوحيد المتحكم في تحديد مكانته في المجتمع. فمراقبة الفرد باستمرار من أجل معرفة مدى صلاحيته للأنتقال الى طبقة اعلى يعني ان تتحول الدولة بأسرها الى جهاز هائل للمراقبة بل ان الرقابة ستصبح هي المهمة الرئيسية للدولة. ومع ذلك فلايمكن ان يؤدى هذا العمل بأي قدر من الدقة لسببين اولهما ان الرقباء انفسهم ينبغي ان يراقبوا وثانيهما ان من يراقب ينبغي ان يكون لديه المعيار او المقياس الذي يعيش على أساسه الأفراد ويحدد مدى جدارتهم بالترقي او استحقاقهم للهبوط ومثل هذا المعيار لايمكن ان يملكه في الدولة الا فئة محدودة جداً ستعجز حتما عن اجراء كل عمليات الاختبار اللازمة على جميع المواطنين، وهي الأختبارات التي ينبغي ان تكون على اكبر قدر من الدقة لكي يكون حكمهم الذي يتقرر تبعا له مصير كل شخص صحيحاً تعني العدالة عند افلاطون ان يلتزم كل فرد حدود الطبقة التي ينتمي اليها تبعا لطبيعته او تكوينه ولايحاول ان يتعدى نطاقها الخاص او يتطلع الى غيرها من الطبقات ولاجدال من ان مثل هذا التحديد لمفهوم العدالة يصطدم بقوة مع معظم التعريفات الحديثة لفكرة العدالة. ذلك لان الأنسان الحديث يتجه الى الربط بقوة بين العدالة والمساواة في حين ان العدالة عند افلاطون لاترتبط بالمساواة أدنى ارتباط، بل هي في الواقع تأكيد اللامساواة.

فالدولة في رأيه تكون عادلة اذا رضي الصانع والزارع بوضعه ولم يحاول ان يمارس عملاً (ارفع من ذلك الذي تؤهله لطبيعته) اي اذا اقتنع باللامساواة الطبيعية بينه وبين الآخرين. وبعبارة اخرى فالعدالة هي المحافظة على الفوارق بين الناس وليس هي السعي لالغاء هذه الفوارق كما يميل الأنسان الحديث الى تفسيرها.

ولعل أفلاطون ذاته كان خير من عبر عن الفرق بين نوعين من العدالة هذين هما: عدالة المساواة، وعدالة اللامساواة، حين اطلق على الاولى اسم العدالة الحسابية وعلى الثانية اسم العدالة الهندسية. ذلك لان الحساب يستخدم الأعداد على نحو يؤدي الى توزيعها بالتساوي. اما الهندسة فهي تستخدم النسب. اي انها توزع الأشياء وفقاً لطريقتها وتحفظ الفوارق بينها. فسيادة المبدأ الهندسي في الدولة تعني المحافظة على التمييز بين الطبقات على حين ان سيادة المبدأ الحسابي يؤدي الى بعث الأضطراب والخلط بين مختلف فئات الناس، وبينما تؤدي الهندسة الى توزيع للنسب حسب المراتب. فأن الحساب يسوى بين كل شيء دون تفرقة لذلك كانت العدالة الهندسية هي التي تلائم النظرة الأرستقراطية، في حين ان العدالة الحسابية تتناسب مع المفهوم الديمقراطي للسياسة.

وقد دعا افلاطون الى مساواة المرأة بالرجل في جميع الأعمال حتى العسكرية والسياسية منها مع اختلاف في درجة اشتراكها بطبيعة الحال. ويعترف افلاطون بأن دعوته الى المساواة بين الجنسين تصطدم بعقبات أساسية من النظم السائدة بدليل انه جعل من هذه الدعوة (موجه) من الموجات الثلاث التي كان يتردد في التصريح بها لعلمه بمدى ما ستلقاه من معارضة.

إن الاوصاف التي اراد افلاطون ان تكتسبها المرأة بعد تحررها هي اوصاف (رجولية) كالقدرة على الحرب وممارسة الرياضة البدنية وهي عارية امام الرجل، انه يريد ان يلغي وجود المرأة بوصفها امرأة ويود ان يراها تختلط بالرجل دون خارق بين الجنسين وهو لايود ان تكون العلاقة بين الرجل والمرأة مبنية على المشاعر الفردية بل انه يريدها علاقة لاشخصية تتم في مواسم معينة بين الاشخاص الذين تختار الدولة كلا منهم للاخر دون ان يكون للاختيار الشخصي اي دور في اتصالهم.

دعا ايضا الى شيوعية التملك وشيوعية النساء والاطفال. انها شيوعية تسري على طبقة واحدة في المجتمع هي اقلية. اما عامة الناس من تجار وصناع وأرباب مهن فلا يقول عنهم

افلاطون شيئا كثيرا في هذا الصدد ويدل القليل الذي يقول على انه يترك هذه الطبقة تواصل حياتها المألوفة دون ان يطرأ عليها تغيير يذكر.

وأن علاقة الحاكم بالمحكوم تعد تكرارا لنموذج العلاقة بين السيد والعبد ذلك لان الحاكم يمثل العقل الذي يسيطر ويوحد والرعايا يمثلون الرغبات والشهوات اللا عاقلة التي ينبغي ان تقمع وتكبت. ومن المحال ان يتحقق الانسجام بين مصالح الفئات المتعارضة في الدولة الا بفضل عقل يعلو على هذه الرغبات ويخضعها فكرته الخاصة عما ينبغي ان تكون عليه الدولة الصالحة.

والغى افلاطون نظام الاسرة مع الاحتفاظ بالمشاعر المرتبطة بهذا النظام وقد تصور ان هذه المشاعر ستظل على ماهي عليه عندما تصبح الاسرة شاملة للدولة. فهو اذن يحتفظ بعناصر من نظام الاسرة الحالي (وهي المشاعر) او تحل محلها عناصر مختلفة. اي انه دعا الى الغاء الاسرة الصغيرة من اجل تكوين الاسرة الكبيرة لكي تصبح الدولة كلها اسرة واحدة.

دعا افلاطون ايضا الى ان تعهد مقاليد الحكم الى الفلاسفة او ان يتعلم الحكام الفلسفة ويحكموا بمقتضاها لان اصلح انواع الحكم هو ذلك يرتكز الى العقل وعلى المعرفة. والحاكم عند افلاطون وصي على المحكومين بل هو راع لهم والحق ان من اكثر التشبيهات تكرارا في محاورة الجمهورية تشبيه المحكومين بالقطيع والحاكم بالراعي وهو تشبيه لم يصدر عن افلاطون اعتباطا بل كانت له دلالته بالنسبة الى نظرة افلاطون الى طبيعة عملية الحكم وما يفعله الحاكم للمحكومين فالحكم عنده حكم مطلق والحاكم يوجه المحكومين ويحميهم من الاخطار الخارجية والداخلية ، بل هو يحميهم من انفسهم لان المحكومين لو تركوا لانفسهم لما عرفوا مايفيدهم وما يضرهم ولا وردوا انفسهم موارد التهلكه فالحكم اذن توجيه وارشاد مستمر قد يمتد حتى التفاصيل الدقيقة لحياة الناس.

اما المحكومين انفسهم فعليهم ان يطيعوا فحسب اذ انهم لايعلمون من امرهم شيئا وهم في حاجة دائمة الى من يأخذ بيدهم وينير لهم طريقهم.

وقصاري القول تتألف مدينة افلاطون الفاضلة من موظفين ومحاربين وصناع وحرفيين وعبيد وأناث ولكنها لاتتألف من بشر فكل فرد مسمار او عجلة ذات شكل معين في آلة الدولة وفيما عدا هذه الوظيفة الرسمية فليست له اهمية في أي شيء اخر وهو ليس ابنا ولا اخا ولا زوجا ولا ابا ولا صديقا ولا حميا وهو يؤخذ من صدر امه عند مولده ويوضع في دار

للطفولة ويربى بنفس الطريقة التي يربى بها الاطفال الاخرون في سنّه وما ان يستطيع التذكر والوعي بذاته حتى يشعر بأنه ملك للدولة ولا يرتبط بشيء او بأحد في هذا العالم وعندما يكبر تعطي له وظيفته محددة ويصبح محاربا كما تصبح التمرينات العسكرية مهمته وملهاته الرئيسية وعندما تنبت لحيته وتقوى رجولته يفحصه خبير خاص ويقدم عنه تقريرا ثم يأتي بفتاة يعتقد انها تليق بأن تصبح رفيقة لهذا الشاب وتنشأ الذرية على النحو الذي يفيد المجتمع وتعامل بنفس الطريقةالتي عومل بهاالابوان.

اما الجماهير في رأيه في حاجة دائما الى من يوجهها ويرشدها وهي (قطيع) لابد لهم من راع وتفتقر الى الذكاء او التجربة التي تتيح لها ادراك مصالحها الخاصة ذاتها والمساواة في الديمقراطية شيء مؤكد وكذلك الحال في الحرية التي تصل فيها ان يتساوي العبيد باسيادهم وتهيم الحيوانات ذاتها على وجوهها في الطرقات دون ضابط لانها اقرب الى الفاشية.(٦)

أ/ ٢ ارسطو طاليس (٣٨٤- ٣٢٢ ق. م:)

طرح ارسطو يوتوبيته في كتابه (السياسة) مبينا فيه انواع الحكومات السياسية ومفضلا فيه الرجل الفاضل في الوسط الذهبي) جاء فيها ما يأتي (لاتؤمن سياسة ارسطو بالمساواة بين الافراد، اذ يقول لو سلمنا بخضوع العبيد والنساء فلا يزال امامنا اشكالاً وهو هل يكون جميع المواطنينسواسيةمنالوجهةالسياسية؟ يجيب ارسطو: ان بعض الناس يظنون ان هذا امر مرغوب فيه على اساس ان الثورات كلها تدور حول تنظيم الملكية لكنه يرفض هذه الحجة ذاهبا الى ان ابشع الجرائم يرجع الى الترف لا الى العوز فلست ترى رجلا يستبد لنفسه بالحكم ليتقي الشعور بالبرد.

إن الحكومة خير حين ترمي الى خير المجموعة ككل واحد وهي شر اذا ماعنيت بامر نفسها وهناك من انواع الحكومات الجيدة ثلاثة: الملكية والارستقراطية والدستورية كما ان هنالك انواعا ثلاثة من الحكومات السيئة الحكومة الطاغية والاولجاركية والديمقراطية، وبين هذه الانواع صور كثيرة هي مزيج من اكثر من نوع واحد.

ويلاحظ ان اساس التفرقة بين الحكومات الجيدة والحكومات السيئة هو الصفات الاخلاقية التي يتحلى بها القائمون على السكان لا نوع الدستور القائم في كل حالة على ان ذلك صحيح الى حد ما فقط، فالارستقراطية هي حكم رجال تحلوا بالفضيلة والاولجاركية

حكم الاغنياء ويعتبر ارسطو ان الفضيلة والغنى مترادفتان ترادفا دقيقا فعقيدته بناء على نظرية الوسط الذهبي هي ان الرجل الكفء المعتدل يرجع جدا ان يكون متصفا كذلك بالفضيلة: (إن الانسان لايكتسب الفضيلة او يحافظ عليها بمساعدة العوامل المواتية الخارجية انما تكتسب هذه الطيبات الخارجية ويحافظ عليها عن طريق الفضيلة والسعادة سواء كان قوامها اللذة او الفضيلة اوكلاهما اثر تحقيقا لاولئك الذين بلغوا من ثقافة عقولهم وشخصياتهم اسمى الدرجات والذين لاينالون من الطيبات العيش الا نصيبا معتدلا. فهناك فرق بين حكم الخيرة (وهي الحكومة الارستقراطية) وبين حكم الاغنى (وهي الحكومة الاولجاركية) لان الخيرة يرجح الا يكون لها من الثروة الا مقدار معتدل وكذلك هناك فرق بين الديمقراطية والدستورية بالاضافة الى الفرق الاخلاقي الذي تتصف به الهيئة الحاكمة لان مايسميه ارسطو بالحكومة الدستورية فيها بعض عناصر الاولجاركية. اما الملكية والحكومة الطاغية فليس بينها الا الفرق الاخلاقي.

والملكية خير من الارستقراطية، والارستقراطية خير من الدستورية، غير ان الافضل اذا اصابه الفساد، انقلب الى الاسواء ولذا فحكومة الطاغية أسوأ من الحكومة الاولجاركية والاولجاركية أسوأ من الديمقراطية، وبهذا ينتهي ارسطو الى دفاع فيه تحفظ عن الديمقراطية. ذلك لان معظم الحكومات الفعلية سيئة وأذن تكون الديمقراطيات هي خير الحكومات القائمة فعلا.

تنشأ الديمقراطية من العقيدة فاذا تساوى الناس في حرياتهم وجب ان يتساووا في شتى النواحي كما تنشأ الاولجاركية من الحقيقة الواقعية وهي ان من يفوق غيره في بعض الوجوه يطالب لنفسه بأكثر مما ينبغي له ان يطالب من حقوق ولكن في بعض الوجوه يطالب لنفسه بأكثر مما ينبغي له ان يطالب من حقوق ولكل من الديمقراطية والاولجاركية نوع من العدالة لكنه ليس خير الانواع. والحكومات الديمقراطية اقل تعرضا للثورات من الحكومات الاولجاركية لان الاولجاركيين قد ينشب الخلاف فيما بينهم والظاهر ان هؤلاء الاولجاركيين كانوا قوما اشداء الابدان فيقال انهم اخذوا على نفسهم يمينا في بعض المدن على النحو الاتي (سأكون عدوا للشعب وسأدبر له كل ما استطيع تدبيره من الاذى) ومنع قيام الثورة يتطلب ثلاثة أشياء هي بث الدعاية الحكومية في تربية النشئ واحترام القانون حتى في الاشياء الصغيرة والعدالة في القانون والارادة، فلو كانت هذه هي العدالة الحقة، وجب ان تكون النسبة من الفضيلة لكن الفضيلة يتعذر قياسها وهي موضع اختلاف في الرأي بين الاحزاب. ولذا في السياسة العملية نرى الفضيلة اميل الى ان

يكون الدخل مقياسها والتفرقة بين الارستقراطية والاولجاركية التي يحاول ارسطو ان يبنيها مستحيلة الا اذا كان هنالك طائفة من الاشراف الذين رسخت مكانتهم الاجتماعية بحكم الوراثة ، بل حتى في هذه الحالة لاتلبث ان تقوم طبقة كبيرة من الاغنياء الذين لاينتمون الى طبقة الاشراف فيتحتم اشراكهم في الحكم خشية قيامهم بالثورة ، ولا تستطيع الارستقراطية الوراثية ان تظل محتفظة بالحكم مدة طويلة الا اذا كانت الارض الزراعية هي المصدر الوحيد للثروة تقريبا فكل الفوارق الاجتماعي هي في نهاية التحليل الا تفاوت في الدخل وهذا جزء من الدفاع عن الديمقراطية اذ ان محاولته ان توجد (عدالة نسية) قائمة على اي اساس غير الثروة هي محاولة لابد منتهية الى الفشل والمدافعون عن الاولجاركية يزعمون ان الدخل متناسبا مع الفضيلة.(٧)

٣/أ – القديس اوغسطين (٣٥٤-٤٣٠م):

ميز بين المدينة الارضية او مدينة الشيطان والمدينة السماوية او مدينة الله ليست هذه خيرة بالطبع وتلك شريرة بالطبع– كما يذهب اليه المانويون وانما ينتمي كل الى احدى المدينتين بمحض ارادته وبينها منذ البداية حرب هائلة تجاهد الواحدة في سبيل العدالة وتعمل الاخرى على نصرة الظلم ولن تزال هذه الحرب مستعرة الى نهاية العالم حتى يفصل بينها المسيح في اخر الزمان فتنعم الواحدة بالسعادة الابدية وتلقى الاخرى جزاءها في الدار التي لاتنطفئ.

ينقسم تاريخ المدينتين الى وقتين يفصل بينها ظهور المسيح فمن قاليين الى ابراهيم (ع) كانتا مختلطتين ولما جاء ابراهيم ابو المؤمنين بدأتا تتميزان سياسيا: المدينة السماوية ويمثلها بنو اسرائيل والمدينة الارضية تشمل باقي الانسانية حتى بلغت ذروتها في الامبراطورية الرومانية. على انه كانت تضمها وحدة ناشئة من تقدمها معا نحو المسيح مع تفاوت طبعا في هذا الاهتمام. فالمدينة السماوية هي جماعة المختارين من الماضي والحاضر والمستقبل وكما انه وجد صالحون مختارون مثل مجئ المسيح وتكوين الكنيسة يوجد الان خارج الكنيسة بل في عداد مضطهديها مختارون مستقلون يخضعون لها قبل مماتهم ويوجد في الكنيسة كثيرون لن يكونوا في عداد المختارين ولكن الكنيست هي الجماعة البشرية التي تعمل على بناء المدينة السماوية. المدينتان تلتقيان اذن في الحياة الراهنة ويشارك اعضاء المدينة السماوية في مزايا المدينة الارضية وأعبائها ولكن الاختلاف ظاهري بالرغم من هذه المشاركة وذلك بأن الخيرات المادية عند اهل المدينة غايات يتنازعون عليها ويستمتعون بها لذاتها، وعند اهل

المدينة السماوية هي وسائل يستخدمها لصيانة حياتهم وتحقيق الغاية الحقة التي هي الفضيلة والكمال الروحي. فالدولة ادنى من الكنيسة وخاضعة لها باعتبار الموضوع والغاية. واذا استرشدت في تشريعها بأصول الاخلاق الفاضلة كانت اداة نظام وسلام مساعد للكنيسة في العمل لغايتها وساد الوفاق بينها.(٨)

في الواقع كانت روما – مدينة الانسان– مسرحا لسلب القوط ونهبهم ، ولذا كان لفلسفة اوغسطين وضعا بل قيمتها العملية امام الناس الذين كانوا يعيشون في ايامه فقال ان مدينة الانسان ماهي الى صورة عابرة لمدينة الله (تماما كما كانت اثينا صورة عابرة لمدينة افلاطون المثلى)

اخذ اوغسطين يردد قوله: اننا ضيوف في مدينة الانسان ولكننا مواطنون في مدينة الله ومن الممكن ان يدمر الاعداء مدينة الانسان ، كما حدث فعلا ان دمر القوط مدينة روما. اما مدينة الله– وماهي الا ملكوت السموات – فأنها باقية خالدة الى الابد لايقتحمها او يتعدى عليها احد وليس لاحد ان يحزن اذا ما دمر منزله المؤقت فمنزله الدائم معد له وفي انتظار لقائه بشرط واحد هو ان يحيا حياة فاضلة وليس في السماء موعد ينتهي بعده حق الانسان الصالح في مكانه هناك. فأن كنت قد فقدت متاعك وأموالك وحياتك فلا تهتم لانك لم تفقد روحك فالروح لايمكن ان تفنى او تهلك وان كانت ابنتك العذراء قد تعرضت للاغتصاب عندما وقعت مدينتك في قبضة العدو فأن الله غفور رحيم مادامت لم تذعن للاغتصاب املا في لذة فالخطيئة التي تقع فيها يكون الانسان مجبرا من غير ماتلذذ ليست خطيئة على الاطلاق.(٩)

٤/أ الفارابي (٨٧٠–٩٥٠م)

المدينة الفاضلة

وصف الفارابي مدينته الفاضلة موضحا فيها العضو الرئيس في المدن هو بالطبع اكمل اعضائها وأتما في نفسه وفيما يخصه وله من كل مايشارك فيه عضوا واخر افضلها ودونه ايضا اعضاء اخرى رئيسية لما دونها ورياستها رياسة الاول وهي تحت رياسة الاول تروس ورأس. كذلك رئيس المدينة هو اكمل اجزاء المدينة فيما يخصه وله في كل ماشارك فيه غيره افضله ودونه قوم مرؤوسون منه ويرأسون اخرين. وكما ان القلب يتكون اولا ثم يكون هو السبب في ان تكون سائر اعضاء البدن والسبب في ان يحصل لها قواها وان تترتب مراتبها فاذا اختل

منها عضو كان هو المرفد بما يزيله عنه ذلك الاختلال كذلك رئيس هذه المدينة ينبغي ان يكون هو اولا ثم يكون هو سبب في ان تحصل المدينة واجزاؤها. والسبب في ان يحصل الملكات الارادية التي لاجزائها في ان تترتب مراتبها وان اختل منها جزء كان هو المرفد له بما يزيل عنه اختلاله، وكما ان الاعضاء التي تقترب من العضو الرئيس تقوم في الافعال الطبعة هي التي على حسب غرض الرئيس الاول بالطبع بما هو اشرف، وماهو دونها من الاعضاء يقوم في الايغال بما هو دون ذلك في الشرف الى ان تنتهي الى الاعضاء التي تقوم من الافعال اخسها، كذلك الاجزاء التي تقترب في الرياسة من رئيس المدينة تقوم من الافعال الادارية بما هو اشرف. ومن دونهم بما هو دون ذلك في الشرف الى ان ينتهي الى الاجزاء التي تقوم من الافعال لاخسها. كذلك الاجزاء التي تقترب في الرياسة من رئيس المدينة تقوم من الافعال الارادية بما هو اشرف ومن دونهم بما هو دون ذلك في الشرف الى ان ينتهي الى الاجزاء التي تقوم من الافعال باخسها. وخسة الافعال ربما كانت بخسة موضوعاتها، فان كانت الافعال عظيمة الغناء مثل فعل المثانة وفعل الامعاء السفلى في البدن وربما كانت لقلة غنائها وربما كانت المثانة وفعل الامعاء السفلى من البدن. وربما كانت لقلة غنائها وربما كانت لاجل انها كانت سهلة جدا كذلك في المدينة وكذلك كل جملة كانت اجزاؤها مؤتلفة منتظمة مرتبطة بالطبع، فان لها رئيسا حاله في سائر الاجزاء اجزاؤها مؤتلفة منتظمة مرتبطة بالطبع فان لها رئيسا حاله من سائر الاجزاء هذه الحال. وتلك ايضا حال الموجودات فان السبب الاول نسبته الى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة الى سائر اجزائها، فان البرية من المادة تقترب من الاول ودونها الاجسام السماوية ودون السماوية الاجسام الهيولانية وكذلك هذه تحتذي حذو السبب الاول وتأمله، ويفعل ذلك كل موجود بحسب قوته، الا انها انما يقتضي الغرض بمراتب وذلك ان الاخس يقتني غرض ماهو فوقه قليلا وذلك يقتني غرض ماهو فوقه ايضا كذلك الثالث غرض ماهو فوقه الى ان تنتهي الى التي ليس بينها وبين الاول واسط اصلا.

هذا الترتيب تكون الموجودات كلها تقتني غرض السبب الاول ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن ان يكون اي، انسان اتفق لان الرئاسة انما تكون بشيئين احدهما ان يكون بالفطرة وبالطبع معدا لها والثاني بالهيأة والملكة الارادية، والرئاسة التي تحصل لمن فطر بالطبع معدا لها فليس كل صناعة يمكن ان يرأس بها اكثر الصنائع صنائع يرأس بها ويخدم بها صنائع آخر وفيها صنائع يخدم بها فقط ولايرأس بها أصلاً.

والمدينة الفاضلة تضاد المدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة المتبدلة والمدينة الضالة ويضادها ايضا افراد الناس نوائب المدن. والمدينة الجاهلية هي التي لم يعرف اهلها السعادة والاضطراب ببالهم ان رشدوا اليها فلم يقيموها ولم يعتقدوها وانما عرفوا من الخيرات بعض هذه التي هي مظنونة في الظاهر انها خيرات من التي تظن انها هي الغايات في الحياة وهي سلامة للابدان واليسار والتمتع باللذات وهناك المدينة الضرورية وهي التي قصد اهلها الاقتصار على الضروري مما به قوام الابدان من المأكول والمشروبات والملبوس والمسكون والمنكوح والتعاون على استفادتها. والمدينة البداية هي التي قصد اهلها ان يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة ولاينتفعوا باليسار في شيء اخر لكن على ان اليسار هو الغاية في الحياة ومدينة الخسة والقوة وهي التي قصد اهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح وبالجملة اللذة من المحسوس والتخيل وأيثار الهزل واللعب بكل وجوه من كل نحو. ومدينة الكرامة وهي التي قصد اهلها على ان يتعاونوا على ان يصيروا مكرمين ممدوحين مذكورين مشهورين بين الامم ممجدين معظمين بالقول والفعل ذوي فخامة وبهاء اما عند غيرهم وأما بعضهم عند بعض كل انسان على مقدار محبته لذلك او مقدار ماامكنه بلوغه منه ومدينة التغلب وهي التي قصد اهلها ان يكونوا القاهرين لغيرهم الممتنعين ان يقهرهم غيرهم ويكون كدهم اللغة التي تنالهم من الغلبة فقط والمدينة الجماعية هي التي قصد اهلها ان يكونوا احرار يعمل كل واحد منهم ماشاء لايمنع هواه في شيء اصلا. واما المدينة الفاسقة وهي التي اراؤها الاراء الفاضلة وهي التي تعلم السعادة والله عز وجل والنوابغ والعقل الفعال وكل شيء سبيله ان يعلمه اهل المدينة الفاضلة ويعتقدونها ولكن تكون افعال اهل المدن الجاهلية

وأهل المدينة الفاضلة لهم اشياء مشتركة يعلمونها ويفعلونها وأشياء اخرى من علم وعمل يخص كل رتبة واحد منهم انما يصير في حد السعادة بهذين اعني بالمشترك بالذي له ولغيره وبالذي يخص اهل المرتبة التي هو منها فاذا فعل ذلك كل واحد منهم اكسبته افعاله تلك هيئة نفسانية جيدة فاضلة وكلما داوم عليها اكثر صارت هيئته تلك اقوى وافضل وتزايد قوتها وفضيلتها. (١٠)

أ ٥ – فرانسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦م)

اطلانطس الجديدة (المدينة الفاضلة)

صور فيها جماعة من الناس كرست حياتها متعاونة للسيطرة على الطبيعة وان اهلها بلغوا بذكائهم الممتاز مرتبة فائقة من السعادة وهنا لايتكالبون على المناصب عن طريق التملق والرشوة وانما يصلون اليها باختيار سليم يقوم على الصلاحية والشخصية ولانجد استغلالا انانيا من اصحاب المصارف والتجار وانما خدمة بعيدة عن الاثرة من الفلاسفة والعلماء ولااثر للصراع الفردي بين رجل واخر وانما يبذل الجميع مجهودا موحدا من اجل خير البشرية جميعا. ولكن اهم ظاهرة مشوقة عند اهل هذه المدينة الكاملة هي الصفة المميزة لتجارتهم الدولية (فنحن لانعتز بتجارة الذهب او الفضة او الجواهر ولانسعى للحصول على الحرير او العطور او اي بضاعة او مادة اخرى) وانما نتمسك بالاتجاه في اول خليقة الله الا وهي النور ولهذا الغرض يحفظ اهل المدينة الكاملة بطبقة من رجال الاعمال يطبق عليهم اسم (تجار النور) وهو الفلاسفة والعلماء الذين يجوبون انحاء العالم سعيا وراء التبادل الدولي تبادل الاراء الجديدة والمساواة والعدل.[11]

أ/٦– توماس مور (الجزيرة المثالية) ١٥٥١م

قدم توماس مور صورة ادبية لجزيرة مثالية ادعى انها حقيقة واقعة صادفها الروائي اثناء رحلاته وتركت في نفسه اثرا قويا فنقل صورة مفصلة لها وربط بينها وبين عالم الواقع عن طريق الموازنة وابرز اوجه الشبه والخلاف فأرسى صور بذلك قواعد الرواية اليوتوبيا.[12]

توضح محاولة صورة ارتباط (اليوتوبيا) بعالم الواقع بما تحمله من اثار العصر الذي كتبت فيه وماتعكسه من صبغات صاحبها واهتماماته. فكما قدم لنا مور صور براقة لدولته المثلى، قدم لنا صورة قاتمة لمساوئ العصر الذي عاش فيه وشخص عيوب نظم الحكم والحياة الاجتماعية فيه تشخيصا بارعا وابرز بلمسات انسانية رائعة مافي ذلك العصر من صور الظلم والقهر والاستبداد ولعل اهم ماتتسم به (اليوتوبيا) من سمات العمل الكلاسي الذي يخلده الزمن هو انه ترتبط باحلام الانسان وبواقعه على حد سواء. فأن ماتعالجه من قضايا سياسية واجتماعية ليست وقفا على عصر معين او مكان بالذات ولكنها قضايا انسانية عامة تتخذ اشكالا مختلفة في العصور المتعاقبة وتحت الظروف المتغيرة ولكنها واحدة في جوهرها.

ومن هنا فقد ظلت (اليوتوبيا) عملا حيا في الواقع تمثل يوتوبيا مور صرخة احتجاج على ما هو قائم ومثلا مجسما لما يجب ان يكون.

اما عن الحياة في اليوتوبيا فقد صورها مور كما يأتي: فيها انواع مختلفة من الاديان والغالبية العظمى فيها يؤمنون بكائن واحد معين يطلقون عليه لفظة الاب، واليه ينسبون بدايات الاشياء جميعا ولايقدمون العبادة لسواه. فضلا عن ذلك فان جميع من يدينون باديان اخرى يتفقون مع هؤلاء في هذا الشأن وهو الايمان بوجود كائن اعلى واحد خالق الكون كله ومديره بحكمته ويدعونه (مثيرا) ويكفل القانون لكل فرد حرية اختيار الدين الذي يريد اعتناقه ويسمح له بالدعوة اليه بشرط الا يسيء لغيره من الاديان ولايستخدم العنف او يؤدي الى الفتنة. اما اولئك الذين لايؤمنون بخلود الروح فلا يحسبونهم من عداد بني البشر، بل لايعتبرون في عداد المواطنين شخصا لولا الخوف لما احترم قوانين البلاد وعاداتها.

والكهنة في اليوتوبيا بالغة القداسة ولذا فعددهم قليل ولايحرم الاناث من الانخراط في سلك الكهنوت وان كان ذلك مقصورا عادة على الارامل المتقدمات في السن. والطقوس الدينية عامة يمارسها الجميع في المعابد. اما الطقوس الخاصة بالدين بالذات فيمارسها اصحابها في منازلهم.

وفي اليوتوبيا قضي تماما على كل جشع للمال بالقضاء على استعمال النقود مما اثقل الهموم التي قضي عليها بذلك وما اكثر الجرائم التي اقتلعت من جذورها من ذا الذي لايعرف ان الغش والسرقة والسلب والخصام والفوضى والشغب والفتنة والقتل والخيانة والقتل بدس السم والتي تعد عمليات الاعدام التي تنفذ يوميا نوعا من الثأر من مرتكبيها اكثر منها رادعا لهم ستختفي تماما باختفاء النقود؟ من ذا الذي لايعرف ان الخوف والقلق والهم والعمل الشاق والسهر ستنتهي كلها ايضا في الوقت نفسه الذي تنتهي فيه استخدام النقود؟ فضلا عن ذلك فان الفقر الذي كانت النقود وحدها تجعله فقرا سيختفي اذا قضي على النقود تماما في كل مكان.

اذ ان الملكية الخاصة لامكان لها في اليوتوبيا بل يهتم افرادها بالمصلحة العامة مادامت مخازن الغلات مليئة فلن يظن اي فرد انه سيفتقر الى اي شيء يحتاجه لاستعماله الخاص والسبب في ذلك هو ان توزيع الغلال لايتسم بالتقتير فلا يوجد في اليوتوبيا فقيرا او متسولا وبالرغم من ان شخصا لايملك شيئا الا ان الكل اثرياء فاي ثراء اعظم من ان

يعيش المرء بنفس راضية مطمئنة خالية من الهموم غير قلقة على قوتها ولاتضايقها مطالب زوج او زوجة لاتكف عن الشكوى ولايخشى فقر ابن ولايحمل هما بشأن بائنة ابنه، بل يشعر بالامن فيما يتعلق بمعيشته وسعادته ومعيشة افراد اسرته وسعادتهم زوجته وأبنائه واحفاده وابناء احفاده واحفاد احفاده والخط الطويل الممتد من الذرية التي يتوقعها القوم الطيبون.

اراد مور القضاء على الجشع والظلم والحرب وذلك عن طريق القضاء على اصل الداء بالغاء الفروق واتاحة المساواة والحياة الطيبة للجميع وذلك بتغيير الظروف والنظم التي يعيشون في ظلها وذلك بالقضاء على اسباب التناحر والتطاحن وأهمها المال والسلطة في ظل نظام اقتصادي اجتماعي يتساوى فيه الجميع في الحقوق والواجبات وفي المجتمع يقوم على اسس اخلاقية.

اما الظروف التي تساعد على ظهور اليوتوبيا عند مور فهي العالم الذي يعكس اليأس والامل والصراع والتضاد وثراء متزايد ، وفقر متزايد، ومثالية وفساد وانحدار للمجتمعات المحلية والدولية امام الدولة القومية التي قدر لها ان تهئ الاطار الذي يمكن الدولة البرجوازية ان تنمو فيه(١٢)

يختلف مور عن افلاطون في انه لايرى الغاء نظام العائلة بل يؤيد الاحتفاظ به ويقترح حل مشكلة تزايد السكان ان يكون باب الهجرة الى الخارج مفتوحا كما يقترح ان تكون جميع العائلات متساوية في عدد افرادها بقدر المستطاع ولايرى بأسا من وجود العبيد الذين يتكونون من المجرمين واسرى الحرب.

٧/آ

جاء الان دور علماء الاجتماع في تعاملهم مع اليوتوبيا وكيفية معالجتهم لها نبدؤها برالف دارندروف (منظر الماني معاصر) الذي طرح مستلزمات بناء المجتمع الطوباني وهي مايأتي :-

١- اليوتوبيا ابنة واقعها متفاعلة مع ماضيها بكل دقائقه باحثة عن مستقبل افضل فالمجتمع الشيوعي الذي كتب عنه لينين صوره بدون طبقات اجتماعية وخال من الصراعات. وخال ايضا من الحكومة بل وحتى من نظام تقسيم العمل. اي ان المجتمع الشيوعي يمثل اليوتوبيا في نظر المجتمع المليء بالصراعات الطبقية تحكمه دولة دكتاتورية ويسوده نظام تقسيم عمل متعسف. وهذا يعني ان الوجود التاريخي اساس لكل بناء المجتمعات الطوبائية.

٢- التماثل والتساوق بين قيم ومؤسسات المجتمع دون استخدام الوسائل الالزامية بل التجاذب التلقائي والعفوي وسيادة الحياة الديمقراطية في الحياة العامة والمساواة بين افراد المجتمع وأزالة الصراعات الداخلية والخارجية داخل المجتمع الطوباني وخلوه من الاضطرابات والثورات والاحتجاجات الشعبية بل وجود اتفاق عام بين الافراد حول التنظيمات النيابية والرسمية والمواضيع الرئيسية التي تهم عامة الناس.

٣- تناغم الفئات الاجتماعية وشيوع الهدوء والاستقرار في المجتمع الطوباني على الا ننسى انه من الجائز وجود بعض الشرائح الشاذة والخارجة عن هذا التناغم لاتعكس حقيقة وواقع المجتمع الطوباني. هاك مثال على ذلك: وجود بعض الفئات الرأسمالية داخل المجتمع الشيوعي التي تظهر عن طريق الظروف الشاذة او الاستغلال الظرفي ولاتتبلور من خلال بناء المجتمع الطوباني بل تمثل حالة مرضية (باثولوجية) طارئة.

٤- تظهر بين الفنية والاخرى افعال اجتماعية لاتعبر عن سعادة ورضا ورخاء ورفاهية الفرد الذي يعيش في المجتمع الطوباني مثل هذه الافعال تعلم بها اليوتوبيا وتسمح لها بالظهور اذ تعتري الفرد- في اوقات معينة الضجر والملل من بعض الظواهر السائدة في مجتمعه، فلا تنزعج اليوتوبيا من وجود هذه الحالات لانها لاتهدد استقرارها الدائم وأمنها القائم، بل تعتبرها افرازات طبيعية لاتشكل خطورة عليها.(١٣)

هذه هي ابرز مستلزمات بناء المجتمع الطوباني التي تكون منه مجتمعا منسجما في فئاته ومتجانسا في شرائحه ومحليا في نوعه ومعزولا مكانيا وزمانيا عن العالم الخارجي اذ يبتعد عن الاحتكاك مع المجتمعات الاخرى، حفاظا على وحدة وتجانس فئاته ويصل الى درجة الانغلاق على نفسه اذ لايسمح للاخرين من خارجه الدخول الى باطنه وبالوقت ذاته لايسمح لافراده بالخروج منه الا اذا قدم خدمة له او يخدم اهدافه واغراضه المجتمعية وآيته في ذلك المحافظة على سكونية واستقرارية بنائه الاجتماعي.

(في الواقع تمثل هذه الحالة خوف اليوتوبيا من التغير او رياح التغيير بسبب ادراكها الداخلي بأنها ضعيفة امام التحديات والتهديدات الخارجية وأمام وعي افرادها والاطلاع على مجتمعات افضل منها في نمط عيشها، هذا الخوف يجعل منها مجتمعا محليا معزولا زمانيا- اي لاتمثل المرحلة التطورية التي تعيش فيها ومكانيا غير متصلة مع مجتمعات اخرى واذا حصل احتكاك فأنه يحصل لصالحها او لخدمة اغراضها او مع مجتمعات ادنى تطورا وتقدما منها).

انه اشبه بالمجتمع الطائفي المغلق على نفسه ويكون خال من الطبقات الاجتماعية لاتعتوره صراعات طبقية لخلوه منها وبعيدا عن الاضطرابات والمنازعات الاجتماعية وأنه نتاج الخيال الشاعري البعيد كل البعد عن الواقع الحي. وفي هذا المقام يشبه دارندروف منطلقات اصحاب نظرية البناء الاجتماعي من منطلقات اليوتوبيا اذ لايوجد على صعيد الواقع الملموس شيء اسمه بناء اجتماعي وأن ارجاع انصار البناءالاجتماعي كل حدث او ظاهرة او مشكلة اليه او الى انساقه او انماطه لهو ضرب من ضروب الهروب في التشخيص الواقعي بل يمثل التشخيص الوهمي والمضلل لانه ناتج عن نسيج الخيال وهذه الحالة قريبة جداً من منطلق المنظرين في اليوتوبيا.

هذا من جانب ومن جانب اخر فأن الاثنين (اليوتوبيا والبناء الاجتماعي) يؤكدان على التساوق والتوزان والتكافل بين الانساق والشرائح الاجتماعية وبالوقت ذاته ينكران وجود الصراعات الاجتماعية وهذا النكران غير واقعي لان الحياة الاجتماعية مليئة بالصراعات فلماذا الانكار علاوة على ذلك فأن اليوتوبيا والبناء الأجتماعي متشابهان من حيث اعتبارهما النظام الاجتماعي لمجتمع معين لايقر علاقته مع نظام اجتماعي لمجتمع آخر. وكذا الحال مع اليوتوبيا اذ ترفض الاتصال مع المجتمعات الاخرى لانها مغلقة على نفسها وكلاهما (النظام واليوتوبيا) يمارسان الالزام والقهر على افرادها من اجل ان يتماثلوا مع ضوابطها، فضلا عن انكار الذاتية الفردية والابداع الشخصي والابتكار العقلي.

وهناك جانب آخر لابد من الاشارة اليه في هذا الصدد هو تمسك الاثنان باحكامها كمقاييس مطلقة لايمكن الخروج عنها او مناقشتها وهذا تقنين مخالف لواقع الحقيقة النسبية، ناهيك عن عدم وجود مجتمع مثالي ونموذجي في انماطه وأنساقه الاجتماعية وخلوه من الامراض والمشكلات الاجتماعية.

ومن نافلة القول ان نذكر اتفاقها من حيث اعتبارها ان كل مشكلة او صراع اجتماعي ماهو الا حالة شاذة وطارئة ومنحرفة وانكارهما لحالة التغير الاجتماعي ومايفرزه من صراعات ومشكلات تتعارض مع مستلزماتها وشروط استقرارهما.

على الرغم من كل ماتقدم من اتفاقات وافتراقات بين الاثنين فأن الاتساق والتوازن والتكافل وارد وقائم في كل مجتمع لكنه ليس خالداً وأزليا بل يتغير ويتبدل ويخضع للتطورات.

أ/ ٨

يقول كارل بوبر في كتابه (المجتمع المغلق واعدائه) لاتوجد مجتمعات تمثل اليوتوبيا على صعيد الواقع لعدم وجود مجتمع مغلق ومنعزل في الوقت الراهن بسبب وسائل الاتصال والاعلام والمواصلات بين مجتمعات العالم وبسبب الصراعات العديدة والمتنوعة. وحتى المجتمع الامريكي ابان القرن ١٧ و١٨ (مجتمع حديث التكوين آنذاك) لم يكن له تاريخ في ذلك الوقت ولم يعرف القراءة والكتابة، لايمكن عده طوبائيا لانه كان متضمنا صراعات اجتماعية داخلية وخارجية.

إن المشكلة عند الباحث اليوتوبي نفسه وليس في الواقع الاجتماعي لانه (اي الباحث اليوتوبي) يريد ان يجعل من القمر مسكونا بالبشر ويريد ايضا ان يتصل هاتفيا بأهل المريخ ويهدف ان ينطّق الزهور ويجعل من الخيول حيوانات طائرة وهذا ماطمح به افلاطون في سرگيوس وما اراده ايون في الهارموني (الانسجام والايقاع المتناغم) وما قصده لينين في روسيا. ان اليوتوبيا صورة مرسومة بريشة الباحث اليوتوبي لاتمثل حقيقة واقعية بل صورتها في مخيلته فقط.

أ/ ٩-

لكن كارل مانهايم يقول عن اليوتوبيا (انها تسمو وتتفوق على الوضعية الاجتماعية، وتوجه السلوك نحو عناصر لاتتوافر في الوضعية التي تم انجازها وتحقيقها في تلك الاونة، لكنها ليست ايديولوجيات بمقدار ماتنجح بنشاطها المعاكس في تغيير وتحويل الواقع التاريخي القائم الى واقع اخر يكون اكثر تطابقا مع مفاهيمها ثم هي تلك الافكار المتفوقة والمتسامية وضعيا التي لم تحرز نجاحا واقعيا في تحقيق مضامينها ولو انها تصبح في الغالب الحوافز الطيبةالمقصودة للسلوك الذاتي الذي يتحلى به الفرد حين يشملها التطبيق فعلا وواقعاً فأن معانيها كثيراً ما تكون مشوهة ومحرفة.

هذا من جانب ومن جانب اخر فأن اليوتوبيا تمثل التوجيهات التي تسمو، وتتفوق على الواقع والتي اذا انتقلت الى اطار السلوك تميل الى تمزيق نظام الاشياء السائدة في فترة تاريخية اما تمزيقا جزئيا اوكليا. إنها نموذجا في التوجيه الذي يسمو ويتفوق على الواقع وفي الوقت نفسه تعمل على تهشيم وكسر الروابط التي تشد النظام القائم نكون قد وضعنا خطا فاصلا بين حالات العقل اليوتوبي والايديولوجي

لقد تضمنت كل فترة في التاريخ افكارا متسامية ومتفوقة على النظام القائم ولكن تلك الافكار لم تقم بدور اليوتوبيا بل كانت بالاحرى ايديولوجيات مناسبة لتلك المرحلة في الوجود مادامت متكاملة تكاملا عضويا يتناسق مع وجهة نظر شاملة عن العالم المميزة، ويعتبر يوتوبيا حقا (يمكن تحقيقه في المستقبل) من وجهة نظر الطبقة الصاعدة يعد ايديولوجي اذا تحققت اليوتوبيا) الطبقات مسيطرة صاعدة بنفس الوقت)(١٤) اي ان الافكار والمنطلقات العقائدية التي تعبر عن مصالح وطموحات طبقة اجتماعية معينة عند تحقيقها تصبح فيما بعد من قبل الطبقة الحاكمة ايديولوجيا معتمدة كمنهج فكري.

أ/ ١٠-

وقد اجد من المفيد في هذا المقام ان اشير الى ماجاء به المنظر الفرنسي (ريمون ارون) عن يوتوبيا القرن التاسع عشر اذ يرى ارون ان اليسار والثورة والبروليتاريا ثلاث اساطير من نسيج خيال القرن التاسع عشر حيث وجد نشوء النزعة اليسارية من كبريات الظواهر في عالمنا المعاصر وقد اخذت تبرز اكثر فأكثر كحركة ليس لها من هدف الا تحدي القيم الاخلاقية والتقاليد القومية في نزوع منها الى قلب المجتمعات او ابقائها في خضم الفوضى الارهابية العاصفة حيث بدأت مع بدء الثورة الصناعية التي اطلقت الطاقات المالية من عقالها لتضعها في خدمة الانسان وبناء صرح الحضارات على اسس جديدة. غير ان الثورة الصناعية التي تقدمت بالانسان خطوات واسعة الى الامام قد اثارت ردود فعل عنيفة في مجمل تكوين البناء الاجتماعي وفي فترة انتقاله من مرحلة تطورية الى مرحلة اجتماعية اكثر تطورا وارفع مستوى.

وبذلك يمكن القول ان الظاهرة اليسارية هي الابن غير الشرعي للثورة الصناعية لانها التعبير عن حصيلة النتائج السلبية التي تكونت ونمت في قلب الثورة الصناعية.

اما عن خرافة الثورة واسطورة البروليتارية فقد قال عنها ارون ما يأتي: -

لقد كان لظهور الماركسية كفلسفة اشتراكية ومن ثم انتصار الثورة الشيوعية في روسيا وانقسام العالم بعد الحرب العالمية الثانية الى معسكرين رئيسيين: شيوعي ورأسمالي كان لهذه العوامل مجتمعة اثرها الكبير في تطور اليسار ليس في نطاق الدول الغربية فحسب وانما في معظم اصقاع العالم. فظهرت الدعوة الى البروليتاريا كما يراها الماركسيون هي الطبقة التي يقع على عاتقها مهمة تحقيق الخلاص العام للبشرية ويحمله هذا التعريف لمهمة البروليتاريا على عقد مقارنة بينها وبين الافكار التي سادت العالم قبل ميلاد المسيح حول

ترقب اليهود ميلاد مسيح منتظر لينتهي الى القول بأن كلتا الفكرتين قد اعتبرتا (الجديد المنتظر نقطة انقطاع من الماضي المؤلم) ذلك ان هذين المفهومين يجمعهما قاسم مشترك واحد وهو تحقيق (الفردوس الارضي) وتجسيد فكرة (مملكة الله).

وأما خرافة البروليتاريا لاتقل البتة عن خرافة اممية البروليتاريا. فالشغيلة هم ابدا فئة وطنية لانهم قبل كل شيء من ابناء الشعب ومن ثم كان تعاطفهم القومي اعمق بكثير من النزعة الاممية المفروضة عليهم.

اما خرافة الثورة التي يذهب الماركسيون الى انها طوق النجاة للانسانية من آلامها ليست الا خدعة كبيرة لاتعني سوى اضرام حرائق الفتنة لدك الاسس الحضارية للمجتمعات وسفك الدماء البريئة ليعقبها قيام نظام دكتاتوري رهيب يفرض سيطرته بقوة الحديد والنار على جموع الشعب وما يلازم ذلك من تقييد الحريات وخنق الافراد واخماد التطلعات المشروعة نحو حياة افضل ومستقبل امثل.(١٥)

هذا ولابد لي بعد هذا الاستطراد ان اقوم بتلخيص ومقارنة يوتوبيات الفلاسفة وعلماء الاجتماع التي اسلفت ذكرها في هذا الفصل، ابدأوها بافلاطون الذي عالج موضوع اليوتوبيا من خلال تقسيمه للمجتمع الفاضل الى ثلاثة طبقات هي العليا (اولي الامر) وهي الاقلية التي تمسك بزمام السلطة. وباقي افراد المجتمع يكونون مستقلين بعملهم لايتدخل احد فيما يعملون وعد ذلك (عدالة اجتماعية) لكن مع ذلك فأنه لم يجعل من هذه الطبقات الثلاثة (اولي الامر والجنود والشعب) مغلقة على افرادها لانها تسمح لابنائها الحركة الاجتماعية على السلم الاجتماعي. وتكون مهمة الدولة الرئيسية هي مراقبة الافراد لكي يتم ضبطهم وحصر حركتهم الاجتماعية وتقويم عملهم ومكافأتهم على ذلك من اجل تحقيق العدالة والمساواة بين الافراد المجيدين والكفوئين لان العدالة في جمهورية افلاطون تعني المحافظة على الفوارق بين الناس وليس السعي الى الغائها. ثم دعا الى شيوعية التملك والنساء والاطفال فقط عند الطبقة الحاكمة واستثنى طبقة الجنود والشعب منها. لكنه منح الحاكم السيادة المطلقة على الشعب (على ان يكون الحاكم من الفلاسفة او ان يتعلم الفلسفة) ثم الغى الاسرة الصغيرة من اجل خدمة الدولة (الاسرة الكبيرة).

في حين وجدنا يتوبيا ارسطو لاتؤمن بالمساواة بين الناس وميزت بين ستة انواع من الحكومات، ثلاثة منها تمثل النموذج الجيد (الملكية والارستقراطية والدستورية) وثلاثة اخرى تمثل النموذج السيء (الطاغية والاليجاركية والديمقراطية) وجعل الصفات الاخلاقية

جدول يوضح اليوتوبيا عند عشر عوارف

ت	اسم العارف	اسم تيوبيوته	نوع المعارف فيها	هدف اليوتوبيا	مصداقية اليوتوبيا
١	افلاطون	الجمهورية	الفلاسفة	العدالة وكمال الدولة	مثالية لم تتحقق
٢	ارسطو	الوسط الذهبي	الرجل الفاضل	الفضيلة	تعذر قياس الفضيلة
٣	القديس اوغسطين	مدينة الله	السيد المسيح	الكمال الروحي	وعود سماوية
٤	الفارابي	المدينة الفاضلة	أشرف الناس	الكمال الأخلاقي	لم تتحقق
٥	فرانسيس بيكون	اطلانطس الجديدة	الفيلسوف	السيطرة على الطبيعة	تحققت سعادتهم
٦	مور	الجزيرة المثالية	الرب الخالق	وحدة الاله	وعود سماوية
٧	دارندورف	الشيوعية	انعدام الحزب	انعدام الصراعات	فشلت في التحقيق
٨	بوبر	انكر وجود اليوتوبيا		سيادة الصراعات	آكد فشلها
٩	مانهايم	افكار متسامية	المفكر	تهشيم روابط النظام القائم	تتحول الى ايديولوجيا
١٠	آرون	اليسار السياسي والثورة والبروليتاريا	العقائدي	تحدي القيم الأخلاقية والتقاليد القومية	سراب فكري

للسلطان معيارا للتمييز بينهم وهي (الفضيلة) ومنحت الرجل الفاضل السيادة المطلقة على الرعية واعطته الثقة العليا.

الفرق الجوهري بين يوتوبية افلاطون وارسطو هو ان الاخير قارن بين المجتمع الفاضل وغير الفاضل، بينما لم يفعل الاول (افلاطون) ذلك بل اوضح معالم المجتمع الفاضل وجعل من الحاكم ان يكون فيلسوفا او مكتسبا للفلسفة بيد ان ارسطو لم يعتمد على الفيلسوف او الفلسفة في ادارة المجتمع، بل منحها للرجل الفاضل الذي لايشترط ان يكون فيلسوفا، علما بأن الفضالة لايوجد لها مقياسا واحدا وثابتا.

أما القديس اوغسطين فقد كانت محاولته مشابهة- من حيث الاطار- في محاولة ارسطو عندما قارن المجتمع الفاضل او مدينة الله التي تضم الصالحين والمختارين الافاضل مع مدينة الانسان في الارض، لكن اوغسطين جعل حياة الاخرة في مدينة الله وهنا لم يهدف اوغسطين تغيير المجتمع الانساني في الارض بل طرح يتوبيا بسبب الشرور والفساد الذي طغى في المجتمع الانساني ابن عصره. وفي مدينة الله تكون الكنيسة مسيطرة على الدولة وباقي افراد المجتمع من اجل تحقيق الفضيلة والكمال الروحي وداخل هذه المدينة لاتوجد طبقات اجتماعية متميزة بينهم. وبسبب التفكير الديني المسيحي لم يطبع اوغسطين الحكومة بطابع سياسي معين مثلما فعل ارسطو ولم يوزع افراد مجتمع مدينة الله على سلم اجتماعي مثلما فعل افلاطون لانه مؤمن بالمساواة بين الافراد الصالحين والفضلاء

اما يوتوبيا الفارابي فقد انطوت على التمييز بين المدينة الفاضلة والجاهلة والخسة والفاسقة والمبتذلة والضالة وقارن بين مجتمعاتها فجاءت صورة مثالية واسعة ومتباينة اعطته الافضلية على افلاطون وارسطو واوغسطين في التصوير والوصف لمضمون اليوتوبيا. فلم اجده لاغيا للتدرج الاجتماعي فيها ،بل جعل معايير الشرف والخسة وما بينها ادوات لمعرفة افراد المجتمع الفاضل عن غير الفاضل. ويبدو ان يتوبيا الفارابي لم يكن هدفها التغير الاجتماعي بل ارادت ان تحدد بدقة مضامين الحياة الفاضلة عند مقارنتها مع نقائضها مثلما فعل ارسطو حينما حدد الرجل الفاضل من بين ستة انواع من الحكومات الجيدة والسيئة ومثلما فعل اوغسطين عندما اراد تحديد نمط الحياة في مدينة الله من خلال مقارنته مع مدينة الانسان في الارض وهذا اسلوب منهجي قريب الى الموضوعية.

لكن بيكن طرح يتوبيا بعنوان اطلانطس الجديدة من اجل السيطرة على الطبيعة وتحقيق السعادة لافراد مجتمع خال من الصراعات والانانيات والشرور مبتعدين عن

ماديات الحياة وغير متكالبين على السلطة والنفوذ. إن محاولة بيكن اختلفت عن محاولة كل من ارسطو واوغسطين والفارابي وافلاطون لانها تمثل طابعا حديثا لليوتوبيا لكنها لاتختلف في تصويرها للحياة المثالية. ثم جاءت محاولة مور صرخة احتجاج عارمة على ماهو قائم في زمانه اذ استهدفت الدين الواحد والايمان بالرب الواحد انها محاولة شبيهة بمحاولة القديس اوغسطين (في مدينة الله) من حيث الاطار العام انما فصل فيها مور بشكل اكثر اتساعا من اوغسطين، لكنه لم يقارنها مع مجتمعات فاضلةاخرى او غير فاضلة مثل مافعل ارسطو والفارابي واوغسطين.

اما عالم الاجتماع الالماني رالف دارندروف- على الرغم من علمه بأن اليوتوبيا من نسيج الخيال- فأنه عدها ابنة واقعها ومتفاعلة مع مافيها. وقد استخدم المجتمع الشيوعي للبرهنة على رأيه في اليوتوبيا. وعلى الرغم من طرح الفلاسفة لموضوع اليوتوبيا وعدوه من نسيج الخيال ويهدف تغيير المجتمع بسبب فساد الواقع واضطراب الحياة، الا ان دارندروف وجد عندما تظهر اليوتوبيا الى حيز الوجود والتطبيق فأنها تكف في مطالبتها عن تغيير الواقع، وتؤكد على التضامن الداخلي والتعاون والتوازن والاستقرار بل حتى تعزل نفسها عن العالم الخارجي وبذا تدخل اليوتوبيا الى عالم الانغلاق والتوقع بعدما كانت تطالب (قبل ظهورها الى حيز الوجود) بالاحتكاك مع العالم الخارجي وتغيير الواقع المتأزم وقد ارجع دارندروف ذلك الى خوف اليوتوبيا (المجتمع الشيوعي) من رياح التغيير لانها ضعيفة امامه.

بينما جاءت محاولة بوبر رافضة لليوتوبيا جملة وتفصيلا بسبب عدم واقعيتها بل انها من رغبة العارفة ذاته وليس من واقع الحياة. في حين عدها مانهايم لاتعدو عن كونها افكار متسامية توجه السلوك الانساني نحو غايات مثلى.

اخيرا تناول ريمون آرون ظواهر اجتماعية بعيدة المدى سادت في القرن التاسع عشر وهي اليسار السياسي والثورة البروليتارية وعدها اساطير منسوجة من خيال مفكريها لاهدف لها سوى تحدي القيم الاخلاقية السائدة وتهشيم التقاليد القومية في اوربا، وعدها ايضا ظواهر مصاحبة للثورة الصناعية والفرنسية. ثم عد الثورة اسطورة مصاحبة لظهور الفلسفة الاشتراكية والنظرية الماركسية.

وقصارى القول في موضوع اليوتوبيا: انها جاءت مختلفة بين طروحات الفلاسفة من طروحات علماء الاجتماع اذ قدم الفريق الاول (الفلاسفة) تصوروا خياليا لبناء مجتمع فاضل

كرد فعل لظروف اجتماعية متصارعة ومأساوية تهدف التغيير الاجتماعي، بينما جاءت طروحات الفريق الثاني (علماء الاجتماع) بمعالجة اليوتوبيا بعد ظهورها الى حيز الوجود ونقدها لانها عزلت نفسها واغلقت اطارها وجعلت مجتمعها محليا بعد ان كانت (قبل التطبيق) تبحث عن التغيير والاحتكاك الاجتماعي. وهذا لا يمكن عده اختلاف في وجهات النظر بين الفريقين بل ان الاختلاف حصل في فترتين مختلفتين لليوتوبيا وهي قبل ظهورها الى حيز التطبيق وبعده اذا اختلفت في اهدافها وسبل تطبيقها.

وعموما سواء أتت افكار اليوتوبيا قبل التطبيق او بعده فأنها احد روافد المعرفة الاجتماعية وبالذات الرافد المثالي.

٢/ أ- العقيدة الاجتماعية (الايديولوجي):

من ابرز اهتمامات علم الاجتماع هي عقائد الانسان وما تنطوي عليه من افكار واساطير ورموز وكل مايمثل الفعل الجمعي من الناحية المثالية، وقد ارتبط مفهوم العقيدة الاجتماعية بمفهوم الطبقة الاجتماعية وبخاصة مشاعرها واحاسيسها وما تقوم بتلوين افكار وآراء ومصالح الطبقة وقد اكد هذه الحقيقة كارل ماركس وهناك من سبق كارل ماركس في دراسة العقائد الفكرية كل من جون ميلر وروسو وفرويد والفلاسفة امثال لوك وهوبز وبيكون الذين اشاروا الى حقيقة تجذر افكار الانسان في احاسيسه الخام وشمول عقله لمجموعة افكار وعقائد وهنا تصبح العقيدة علم لهذه الاشتقاقات.

بعد هذه الالماعة الخاطفة اذهب الى تحديد مفهوم العقيدة حسب نظرة كارل مانهايم التي انطوت على ما يأتي (انها مجموعة افكار تعبر عن اسباب وجود طبقة اجتماعية معينة او تعكس ظروف وجود مجتمع في فترة زمنية محددة[١٦]. وقد اسماه بالتحديد الشامل مثل عقيدة البرجوازية الليبرالية التي تهم كافة مصالح البرجوازيين ولا تمثل مصلحة البرجوازي الفرد. اي انها لا تمثل النظرة الضيقة بل الشاملة لكافة افراد الطبقة البرجوازية. وفي الوقت ذاته جزأ مانهايم هذا التحديد الى جزئين الاول يمثل (التحديد الموقعي للافكار المضادة) والثاني يمثل جميع وجهات النظر بما فيها نظرة الفرد المتكلم.

ثم طرح تحديداً اخر سماه (بالتحديد الخاص) الذي يختلف عن الاول لانه عبر عن المنطلق النفسي للفرد موضحاً اهدافه المستترة من خلال كشف مصالحه الشخصية الحقيقية التي يخفيها او ينكرها امام الناس.

وهناك المنظر الفرنسي (ريمون آرون) الذي حدد العقيدة على انها فوق الافراد نحو اهداف تعبر عن افكارهم ومشاعرهم بشكل تلقائي دون ممارسة قهر او الزام خارجي بل بدافع رغبتهم الخاصة وافكارهم المشتركة بحيث يجدون ذواتهم ومعانيهم فيها ويدركون بواسطتها فعلهم الحاضر معبرا عن ماضيهم ومستقبلهم[١٧].

ثم هناك تعريف جيمس ميكي (عالم اجتماع امريكي معاصر) مفاده (مجموعة افكار تعبر عن المشاعر الالمية والمهضومة لشريحة اجتماعية معينة تمنح افرادها قدرا من النقد الموجه نحو البناء الاجتماعي القائم في المجتمع ومعبرة عن اهداف مشروعة ومقبولة من قبل الفعل الجمعي[١٨].

وهناك رالف شولز الذي حدد الايديولوجيا على انها نمط في المعتقدات التي يعتنقها الافراد ويتم بواسطته الوصول الى قناعات عالية فيما يخص تعزيز او تبرير او تحفيز معاييرهم او قيمهم او مواقفهم او سلوكهم[١٩].

بعبارة اخرى تنطوي الايديولوجيا على مجموعة من المعتقدات الناضجة، مكونة نمطا فكريا موجها لمواقف الفرد تجاه الاحداث التي تواجهه في مسيرته الفكرية والسياسية والدينية مثل الايديولوجيا الكاثوليكية او الاشتراكية.

بينما عرفها فرانسيس بيكن (احد مفكري عصر التنوير في فرنسا) على انها (عملية تأثير الافكار على العطاء البشري)[٢٠].

اما كارل ماركس فقد طرح نظريتين مزدوجتين لهما معنيان مشتركان تخصان المفهوم السياسي وهما: ١ – ان الايديولوجيا اصبحت متساوية في امتدادها مع الافكار المنحرفة التي تستخدمها الطبقة الحاكمة كسلاح ضد الجماهير المضللة والمنخدعة والمستغلة. ٢ – كذلك وصلت الايديولوجيا الى شرح مظاهر الشعور المضلل او الكاذب او المنخدع للدفاع عن النفس من قبل الطبقة الحاكمة لانها لاتريد ان ترى الواقع كما هو[٢١].

وفي كتاب الايديولوجية الالمانية لماركس استخدم كلمة ايديولوجيا ليشير بها الى القانون والسياسة والافكار ووعي الناس بالاشياء وبمجتمعهم واللغة التي تتخلل كافة جوانب الانتاج الروحي والعقلي للفكر والسلوك. ويستخدم ماركس نفس المفهوم عن الايديولوجيا في مقدمة كتابه عن (الاسهام في نقد الاقتصاد السياسي) حيث يذهب الى ان الايديولوجيا تتضمن الاشكال القانونية والسياسية والدينية والفنية والفلسفية داخل

المجتمع. ويتوضح في سياق حديث ماركس في الكتاب المذكور انه يوسع مفهوم الايديولوجيا ليستغرف العلم ومختلف جوانب الثقافة داخل المجتمع. وطبقا للنظرية الماركسية نجد ان الطبقة المسيطرة على وسائل الانتاج داخل المجتمع الطبقي هي التي تسيطر على وسائل الانتاج الايديولوجي في نفس الوقت ويؤكد ماركس في دراسته عن الايديولوجيا الالمانية ان افكار الطبقة الحاكمة في كل عصر هي التي تسود او تصبح النموذج السائد داخل المجتمع وهذا يعمي ان الطبقة التي تحكم في القوى المادية تتحكم في نفس الوقت في القوى العقلية. وهكذا تكون الايديولوجيا داخل المجتمع الطبقي هي مجموعة من الافكار والتصورات الواعية التي تكونها الطبقة الحاكمة عن الواقع والتي تتفق مع موقعها او وضعها داخل المجتمع كما تتفق مع مصالحها. واذا كانت الطبقة الكادحة عاجزة عن خلق فكرة وأيديولوجيا خاصة بها او عاجزة عن الانتاج الفكري والروحي نتيجة لاغترابها وانفصالها عن وسائل الانتاج ونتيجة لوضعها داخل خريطة القوى داخل المجتمع فأنها سوف تمتص بالضرورة ايديولوجيا الطبقة الحاكمة وهذا ما ادى بماركس الى القول بأن الايديولوجيا هي الوعي الزائف بالواقع الذي يتسم بالفساد والانحاز والاستغلال يضاف الى هذا فأن الايديولوجيا في نظر ماركس تمثل النظرة الخاطئة او المنحازة للتاريخ الانساني وهي مخدر الشعوب(٢٢).

يقول رينهارد بندكس ان عصر الايديولوجيا قد بدأ في اوربا مع تحطيم اساسيات التنظيم الاقطاعي الذي ساد خلال فترة العصور الوسطى ومع ظهور ثقافة التنوع او التعدد الثقافي والتي يقصد بها (بندكس) تلك الثقافات التي تسمح بتعدد الافكار والاراء وبالاختلاف في المنظورات ووجهات النظر وهذا يعني ان ثقافة التعدد على حد تعبير بندكس تتضمن حرية الفكر والتفكير ويؤكد هذا المفكر على ان عصر الايديولوجيا هو تعبير مرادف لمصطلح ثقافة التنوع او التعدد.

ويميز برجر وتومـــــاس بيـــــن نوعين من المواقف الثقافية المواقف التي لاتسمح بالاختلاف والتنوع في الرأي والفكر وهي ما يطلقان عليه المواقف الثقافية الكابتة او الاحتكارية. اما النوع الثاني فهو تلك التي تسمح بالتعدد والتنوع والاختلاف. ويذهب الباحثان المذكوران الى ان خير مثال على النوع الاول من المواقف مايسود داخل الاتحاد السوفياتي والدول الشيوعية، فثقافة هذه الدول تحاول فرض اتجاه ايديولوجي او فكري محدد تقدمه لابناء المجتمع على انه التفسير العلمي الوحيد والمقبول للواقع.

اما ثقافة اوربا الغربية او المجتمعات الديمقراطية فهي خير مثال للمواقف الثقافية التي تتيح فرصة كبيرة لاختلاف نسق الافكار او الايديولوجيات. ويؤكد بندكس ان نشأة العلوم الاجتماعية كما نعرفها اليوم ارتبطت بظهور ثقافة التنوع او انها الجانب المتأخر من هذه الثقافة فلم يكن من الممكن ان تنشأ مثل هذه العلوم في ظل المواقف الثقافية القامعة للحريات[٢٣]. ومن نافلة القول ان اشير الى التحديد الذي يمثل الاسلوب المثالي الذي عد الافكار معبرة عن العالم الخارجي الى التحليل والفهم الكامل ضمن اطارها. اذ ان قسما من العلماء يعبرون عن افكارهم او افكار الاخرين وهذا احد اهتمامات علم الاجتماع وكما قال وليم اسحاق توماس (ان الوضعية الاجتماعية تمثل حقيقة تنعكس على مؤثراتها وتبعياتها).

وهناك الاسلوب الاختزالي في تحديد مفهوم العقيدة الذي يراها (مجموعة افكار مصاحبة لظاهرة اجتماعية وناشئة عنها معبرة عن مضامين تلك الظاهرة وحجمها ونشاطها داخل المجتمع).

في الواقع تعبر العقيدة عن الهيكل النظري العام لافكار ورموز وأسطورة الحركة الاجتماعية او الطبقة الاجتماعية او العنصر البشري (عرق) او حزب سياسي تهدف التطبيق مستقبلا.

وهناك تحديد يمثل الفلسفة الاجتماعية يوضح الافكار المنبثقة عن الادراكات والمشاعر الانسانية.

اما الوظائف الاجتماعية للعقيدة فأنها تقوم بتوحيد افراد الطبقة او العرق او الحزب في اطار تضامني وتكافلي من اجل بلورة حركة اجتماعية تعبر عن طموحهم واهدافهم ومصالحهم الجمعية ومترجما بؤسهم ومضالمهم واضطهادهم في المجتمع مستخدميها كمواد اساسية في نقد السياسة الاجتماعية في المجتمع وتقوم ايضا بوظيفة الطاقة المعنوية في تفعيل وتحميس الجماعة المضطهدة من اجل تنظيم مناشطهم حول رموز الحركة السياسية او الجماعة العرقية او الطبقة الاجتماعية معبرة عن حقوقهم واهدافهم. فضلا عن كونها احدى اساليب الاصلاح الاجتماعي. على الا ننسى ان وظيفة العقيدة الاجتماعية تقوم بعمل الآلية الحركية في تحديد مفهوم (هم) ومفهوم (نحن) ومفهوم (جانبنا) ومفهوم (جانبهم) اي انها تعبر عن الجانب الابيض والجانب الاسود واهمال الجانب او الجوانب الوسط بمعنى اخر انها تعزز التضامن الداخلي ضد الخطر الخارجي او تحمس الجماعة او الحزب لكي تحدد الحدود الفاصلة بينها وبين الاخرين خارج الجماعة او الحزب.

اخيراً قد يحصل افساد عقائدي او تشويه فكري عندما تستغل العقيدة لتحقيق مصالح ومآرب خاصة وشخصية وتهمل المصالح العامة وقد يبدأ الافساد من تشويه فكرة واحدة ومن ثم تأخذ بالانساع والانتشار داخل المجتمع بأكمله او داخل الثقافة الاجتماعية وهذه كارثة ثقافية تحطم العقيدة الفكرية لانها سخرت لصالح المصلحة الخاصة الفردية وهذه احدى الاخطاء العقائدية[٢٤].

هناك اصطلاح جديد ظهر في علم الأجتماع طرحه لويس كوسر (منظر امريكي معاصر) سماه (الأختزال الأيديولوجي) الذي انطوى على الأسس الأستراتيجية التي يتضمنها الصراع في علم الاجتماع الامريكي الذي يعبر عن المشكلات الاجتماعية الانحرافات السلوكية التي سادت المجتمع الامريكي والتي درست ميدانيا، لكن موقف المفكرين الاجتماعيين كان من الناحية العقائدية (الايديولوجية) قد اتخذ نوعين هما: اما متعاطف مع الصراع او مضاد له. وفي كتاب روبرت فردريك (علم الاجتماع علم الاجتماع) وفي كتاب الفن كولدنر (الازمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي) اللذان صدرا بعد عام ١٩٧٠ اكدا ايضا على الاختزال الايديولوجي من خلال تأكيد الاول على المنهج الاحصائي والاستخدام المكثف على (الاحكام القيمية) وعلى (التطورات التقنية) و (الحاسوب الالي) واوضح الكتاب الثاني مذهب الوضعية الجديد في امريكا[٢٥].

المقصود هنا بالاختزال الايديولوجي هو تحويل الاستراتيجية الفكرية والنظرية من النظرة الشاملة الى الجزئية ومعالجة المعضلات والمشكلات الانسانية الى اشكاليات جزئية تخص شرائح اجتماعية صغيرة الحجم تواجه اعتلالات اجتماعية ظرفية تدرس عن طريق المنهج الاحصائي الذي يتم فيه تحويل الانسان الى ارقام توضع في جداول احصائية لاتعبر عن المشاعر الانسانية والاحاسيس البشرية بل مجرد جزء من تقنية متطورة بعيدة عن وجود الانسان الفكري والثقافي والانساني.

بعد ان حددنا مفهوم (الايديولوجيا) من قبل بعض العوارف استعين بمرتسم قدمه رالف شولز يوضح علاقة الايديولوجيا بالقيم والمواقف وهي كما يأتي:

الايديولوجيا او نسق المعتقدات	الاشتراكية		
القيم او الاهداف	المساواة	العدالة	الديمقراطية
المواقف	المساواة الاقتصادية / مواقف اخرى	العدالة النزيهة / مواقف اخرى	حق الاقتراع العام / مواقف اخرى

من اجل توضيح مكونات هذا المرتسم نقول ان الايديولوجيا الاشتراكية تضم قيما تدل على المساواة والعدالة والديمقراطية ، وتنطوي القيم الاشتراكية على مواقف متعددة ومتنوعة منها المساواة الاقتصادية والعدالة النزيهة وحق التصويت العام في الانتخابات وغيرها من المواقف السياسية والدينية والاقتصادية.

لكن على الرغم من تباين مضامين واهداف الايديولوجيات فأن هناك قاسما مشتركا بينها وهو مايأتي : -

١- لاتخلو اية ايديولوجية من اشتمالها على موضوع البحث عن اصل الكون وبنيته العامة وعناصره ونواميسه وهذا مايطلق عليه بالعقيدة الكونية.

٢- لاتخلو الايديولوجيات الدينية من نسق المعتقدات الخاص بالخوارق الطبيعية.

٣- يكتسب الفرد تعاليمه الكونية من اسرته اورجال الدين اوالمؤسسة الدينية او التربوية وبخاصة اكتسابه المعرفة عن الوجود واغراض الحياة وما شابه.

ثمة ظاهرة تحدث عن العقائدي طرحها (ايرك هوفر) صاحب كتاب (العقائدي الصادق) الذي اوضح فيه العقائدي الذي يترك عقيدته ويذهب الى عقيدة ثانية ، موضحا في ذلك ان انتقاله للعقيدة الثانية يخضع لشروط اهداف الاولى والثانية معا. اذ يجب الا تكونا متناقضتين او متطرفتين بل يعتنق عقيدة جديدة تكون قريبة للاولى او مشتركة معها في بعض قيمها ومعاييرها واهدافها اي لايعتنق عقيدة تتضمن قيما ومواقف

ومعتقدات كان رافضا لها عندما كان معتنقا للعقيدة الاولى. وهذا ماسماه هوفر بالعقائدي الصادق [٢٦].

لكن مع ذلك فأن هناك من يتحول من عقيدة سياسية الى اخرى مناقضة لها في المعتقد والموقف والقيم وقد يكون هذا التحول المتطرف في الاعتناق معبرا عن عدم صدق الانتماء لكلا العقيدتين بسبب غلبة المصالح الذاتية والمادية على هؤلاء فيغيروا عقيدتهم بشكل متطرف مثلما يغيروا ملابسهم (ان جاز التعبير) وهذا يكشف زيف الاعتناق العقائدي للايديولوجية الاولى ويعكس بطلان اعتناقه للعقيد الثانية وبذا فأنه يمثل العقائدي المزيف او (الاعتناق العقائدي الباطل). ان مثل هذه الاعتناقات المتناقضة تسود الفئات المصلحية والانتهازية والمكتسبة والوصولية التي تتزايد اعدادها في المجتمعات المتخلفة والمجتمعات غير المستقرة في نظامها السياسي فضلا عن كون هذه الفئات تجري وراء اهدافها الخاصة بوساطة تبني كاذب لقيم ومعايير عقائدية تتمتع بنفوذ سياسي مؤثر في مجتمعها فيحصل تبني كاذب مزدوج من كلا الطرفين من جانب البناء العقائدي (يبني عقيدته بعناصر هزيلة وضعيفة في اعتناقها ومن جانب الوصولي والانتهازي الذي لايكون مؤمنا بشكل صادق بعناصر العقيدة) فيحصل بالتالي انهيار لعمارة البناء العقائدي فتقضي الايديولوجيا على نفسها تماما بحيث لاتستطيع النهوض بذاتها مستقبلا بسبب هشاشة بنيانها واكذوبة او عدم مصداقية انتماء اعضائها.

وكلما دلفت الى مدار مفهوم الايديولوجيا واجهتني رؤى جديدة ومتباينة منها رؤية فلفريدوباريتو (عالم اجتماع ايطالي F. PARITO) الذي اهتم بدراسة الفعل السلوكي للفرد اذ قسمه الى قسمين، الاول بناه على الدوافع والعواطف والغرائز الانسانية وأسماه (البواقي) والقسم الثاني بناه على ما تطرحه عناصر البواقي من آثار وانعكاسات فأسماه بـ (المشتقات) اي التي تم اشتقاقها من الدوافع او العواطف او الغرائز. ومن بين الاشتقاقات السلوكية التي طرحها وناقشها باريتو هي ردود الفعل الانتقائية الكلامية التي تبدو او تظهر على شكل توضيحات وتبريرات لاهداف او اغراض السلوك المنحرف من اجل كشف مقاصد ومرامي قيام الفرد بهذا التصرف. اقول ان الفرد الذي يبرر او يعزز او يفسر اسباب قيامه بسلوك معين فأنه يقوم بتحميل سلوكه بوساطة عبارات منمقة وكلام برهاني مسند.

والايديولوجيا في نظر بارتيو ماهي سوى (اشتقاق) تبريري وتعزيزي لسلوك تصرف به الفرد معبرا فيه عن دوافعه وعواطفه وغرائزه (البواقي) وهذا يشير الى ان الاشتقاق يشبه

ديك الرياح (اداة على شكل ديك لاظهار اتجاه الريح) (حسب تشبيه باريتو) اي ان الايديولوجيا تتجه حسب اتجاه البواقي. بعبارة اخرى ان البواقي تعبر عن الدوافع الذاتية الوجدانية الغرائزية ومن ثم تأتي الاشتقاقات (والايديولوجيا احداها) بثياب متبدلة وألوان متنوعة. اي يأتي الفرد المؤدلج بردود فعل كلامية متمثلة بالتبريرات او التعزيزات المنطقية والعقلانية من اجل اسناد اعتناقه لايديولوجية معينة، فالكاثوليكي والارثودكسي والشيوعي يكون متحمسا لعقيدته ومتصق بها ولا يقبل الطعن فيها من خارج المنتمين اليها هذا التحمس المندفع مرده دافعهم النابع من احد بواقيهم (على الرغم من اختلاف انتماءاتهم العقائدي فأنهم مشتركين في دافعهم الوجداني والذاتي).

ويضيف باريتو الى ماتقدم فيقول ان الجزء الاكبر من افعالنا الاجتماعية تمثل التصرف غير العقلاني واللامنطقي بل يخضع للمؤثرات العاطفية والوجدانية التي لاتستقر على قاعدة واحدة بل تتعارض وتتضارب في مساراتها واهدافها التي تجعل من فعل الفرد الاجتماعي متناقض ان لم يكن متصارع في آن الوقت. وانسجاما لهذا التفسير السلوكي الذي قدمه باريتو ثم استخدامه في موضوع الايديولوجيا اذ يوصفوها على انها انعكاس للدوافع الوجدانية غير المستقرة الامر الذي يجعل من افعالنا غير منسجمة ايضا واذا حصل ذلك فأن ردود فعل كلامنا وتفكيرنا يكون غير منسجما تباعا لاننا نذهب لتبرير او تعزيز افعالنا غير المنسجمة ولا نعترف باغلاطنا او تناقض افعالنا فنزيد من العبارات والشعارات، والمصطلحات التبريرية لنجمل ونمق افعالنا بعبارات رنانة. انه دفاع كلامي عن تصرف سلوكي وجداني وهذا يوضح لنا ان المشتقات (الايديولوجيا والخطب والكلام) نادرا ما تكون منطقية دقيقة في الحسابات المنطقية وفي المجال التجريبي او الاقيسة الرياضية لانها تعرض او تكشف الدوافع والتبريرات والتجميلات والاخلاقيات والمثاليات لنوع من السلوك المحفز من قبل بواقينا.

واذا تبدلت بواقينا فأن النظريات العلمية الزائفة (تلك التي تعبر عن الدوافع والرغبات والتبريرات والمثاليات للسلوك الانساني وهذا يعني انها لا تدرس الواقع بدقة بل انها تبرر وتنمق ماتراه) لذا فأننا نجد في العلوم الانسانية نظريات تعبر عن السلوك الانساني او الظاهرة الاجتماعية من زوايا متناقضة ومتعارضة لانها انطلقت من بواقي منظريها فجاءت بنتائج متناقضة بعيدة عن المنطق والعلاقة السببية والتفسيرات العقلية فهي اذن نظريات (علمية) زائفة لا تعبر عن الحقيقة الحقة.

نعود مرة ثانية الى الايديولوجيا، فنقول انها تتوافق مع مؤثرات وسائل الاتصال بالجماهير (صحف ومجلات وتلفاز ومذياع) اذ يستخدم الاثنان الاسلوب الكلامي واللفظي في التأثير على المستمع او المشاهد، فضلا عن استخدامها السلطة كوسيلة للتأثير على الجماهير دون الاعتماد على البراهين المسندة متناسين حقيقة مفادها اذا اردنا تغيير المشتقات علينا ان نغير بواقينا اي تغيير دوافعنا او مشاعرنا او غرائزنا وهذا امر مستحيل ان لم يكن عسير. لان تدمير البواقي يؤدي الى تدمير المشتقات او تغيير الاولى يعني تغيير الثانية.

وفي ضوء ماتقدم يقول بيترم سروكن (عالم اجتماع روسي حديث) ان نظريات التقدم والتضامن والديمقراطية والعدالة والاشتراكية والقومية تمثل مشتقات غير منطقية وهذه الصفة لاتجعلها تختلف كثيرا عن السحر البدائي والمعتقدات الدينية لان الاخيرة تشتمل على التحمس والتعصب مثلما موجود عند الديمقراطي والاشتراكي والقومي وغيره من المؤدلجين. وأن كل تحيز واعتناق عقائدي يمثل التطرف وعدم التعقل الذي بدوره يدفع المؤدلج الى العنف والعدوانية والاصطراع في سبيل الدفاع عن معتقده. ان ما كشفه باريتو- الكلام لسروكن - هو انه كشف النصوص غير المنطقية التي سادت نظريات كل من علماء الاجتماع القدامى امثال اوكست كومت وسبنسر وسمنر ومين التي اوضحت عدم تساوقها أو تناقضها الذاتي وزيفها وبطلان اهدافها. ان المفاهيم التي اتى بها علماء الاجتماع القدامى مثل التقدم والتطور والديمقراطية والاشتراكية والعدالة والقانون والحقوق الطبيعية والاداب العامة ماهي سوى مغالطات وتضليل ومظاهر خادعة وخرافات فجة انها ضرب من ضروب المشتقات غير المنطقية لكنها لابسه ثياب تماشى مع او تمثل زي العصر الذي تعيش فيه وهذا هو موجز الاختلاف بينها.

ولاغرو من نظرة باريتو اليها على انها تمثل ردود فعل جزئية لسلوكنا وانها تمثل (ثيرمومتر) مضلل اذ ان المشتقات تخضع لتحركات البواقي التي تكمن خلفها فالاشتقاق يمثل مؤشر المرواز (ثيرمومتر) والبواقي تمثل معدل الحرارة والتي تؤثر وتحرك مؤشر المرواز وبذا تكون التقلبات والتبدلات التي تحصل في المشتقات هي تحصيل حاصل للتقلبات والتبدلات التي تحصل في البواقي، ويختم باريتو حديثه عن الخداع الايديولوجي وعدم عقلانيته فأنه يقول على الرغم من كل ما تقدم فأن هناك شيئا من الكفاءة والدقة فيها لانها ليست سيئة بشكل مطلق ودائما[٢٧].

ان سياق البحث يلزمني الا اغفل بهذا الصدد ماطرحه ادولف كوست (١٨٤٢-١٩٠١- من تمييز بين الحقائق التاريخية ذات الظواهر الايديولوجية التي تعني ظواهر غير عملية تمثل الاداب والفن والشعر والفلسفة والعلوم النظرية غير التطبيقية التي ليس لها اصناف مفيدة او نافعة ، والحقائق الاجتماعية التي تنطوي على الظواهر الحكومية والانتاج الاقتصادي للسلع الضرورية وكذلك المعتقدات ، والتضامن الاجتماعي. ثمة حقيقة جوهرية مفادها ان الظواهر الايديولوجية لاترتبط مع الحقائق الاجتماعية لانها مستقلان لايعتمدان بعضها على بعض وقد طرح كوست اربعة حالات لتوضيح هذا الاستقلال وهي ما يأتي :

١- ظهور الظواهر الايديولوجية في المجتمعات الضعيفة او الاقل بأسا اي ان المفكرين والمبدعين والعقائديين برزوا بشكل فاعل وناشط في المجتمعات غير القوية فاليونان الصغيرة (الاغريق) انجبت اعظم واذكى الشعراء والفلاسفة والمثقفين والفنانين فقدموا افكار وطروحات وعقائد غزيرة وناضجة ، لكن على الرغم من النضج الفكري في المجتمع الاغريقي فأنه لم يكن مجتمعها متطورا بنفس درجة التطور الفكري الذي وصل اليه ، لكن الرومانيون كانوا اكثر اهمالا للاعمال الفكرية والعقائدية وأقل تمدنا من الاغريق والمصريين القدامى لكنهم نجحوا بتفوق في تنظيم اكبر وأعظم الحكومات وأقامة العدالة وتنظيم الجيش وبناء مؤسسات اجتماعية رصينة (ظواهر اجتماعية) لكنها كانت فقيرة في الانجاز الايديولوجي فقدموا خدمة جليلة لمجتمعهم اكثر مما خدمه المجتمع الاغريقي.

وفي القرنين الخامس والسادس عشر كانت ايطاليا وفرنسا تمثلان السمو الفكري والعقائدي لايضاهيها احد في الاعتبارات الايديولوجية وبخاصة اذا ما قورنتا مع المانيا وهولندا وانكلترا التي كانت معروفة بتقدمها التجاري والتنظيم الرسمي-الحكومي والمؤسسة الدينية والتنظيمات السياسية على ماهو سائد في فرنسا وأيطاليا.

٢- ظهور المثقفين والعلماء والشعراء والفنانين في مرحلة الفساد او الوهن الاجتماعي اكثر مما يظهر في مرحلة التقدم الاجتماعي وهذا ماوجدناه في ايطاليا ابان عصر التنوير او عصر النهضة.

٣- تتجه الحقائق الايديولوجية نحو الاطر الكونية والعالمية بعيدا عن السمات الاجتماعية المحددة او المتميزة لمجتمع معين او المجتمع الذي ظهرت ونشأت فيه. وهذا يعني انه في الامكان ظهور ونشوء نزعات وعبقريات ونبوغ ايديولوجي متباين ومتنوع ضمن المجتمع الواحد او ضمن العرق (الرس) ، الواحد وفي مرحلة تطورية واحدة.

بينما هناك حقائق اجتماعية تعكس المجتمع الذي ظهرت ونشأت فيه عاكسة حسناته وخواصه ومعاييره وقيمه موضحة سماته العرقية والقومية. وهذا مفقود في الظواهر الايديولوجية.

٤- تنافر اخر بين الظواهر الايديولوجية والحقائق الاجتماعية يعكس عدم استمرارية الاولى ومحدودية تقدمها واضطراب مسيرتها وتطورها، وتقلب ظهورها اذ تختفي وتظهر بشكل عشوائي وبطرق غريبة وباطوار شاذة متخذة طور التباهي تارة وطور الافول تارة اخرى بينما لايحصل مثل هذا مع الحقائق الاجتماعية اذ تستمر في وجودها وتؤكد على تقدمها وتنتظم في مسيرتها ولاتخضع لاطوار عشوائية مضطربة.

معنى ذلك ان الحقائق الاجتماعية مستقلة عن الظواهر الايديولوجية ولايوجد تأثير بينها. اذ ان الفنان النابغة والعبقري لايغير شيء من الظواهر الاجتماعية فالانجازات الفذة في الفكر والعلم التي قدمها كل من فيثاغورس في الحساب وابيتمور في الذرات ونيوتن في قانون الجاذبية الارضية ودارون في النشوء وارتقاء وافلاطون في الفلسفة؛ لم تكن معروفة من قبل عامة الناس او الجمهور لذلك لم تؤثر فيهم واذا اختفت هذه النظريات فأن هذا سوف لايلفت نظر عامة الناس ولا يعتبر الظواهر الاجتماعية. وقد يعود ذلك الى ان الظواهر الايديولوجية هي من صنيعه وانتاج الفرد بالدرجة الاساس (وفي احسن الحالات تتضمن عدد محدود من الافراد، تعبر عن مصالحهم وحاجاتهم) بينما تنطوي الحقائق الاجتماعية على نظام تقسيم العمل والمناشط الجمعية والحاجات المشتركة بين شرائح اجتماعية كبيرة وصادرة عن مقترحات مشتركة ايضا.

كل ذلك يوضح لنا انفصال واستقلال الحقائق الاجتماعية عن الظواهر الايديولوجية [٢٨].

اخيرا يفيدنا في معرفة نمو وانتشار الايديولوجيات لوجياس بوجلي عندما قال (من ابرز العوامل المسؤولة عن نمو وانتشار ايديولوجية المساواة والديمقراطية والعدالة هي حجم السكان وكثافته وعدم تجانس فئاته السكانية وسرعة الحراك السكاني. جميع ذلك يؤثر في ذيوع الايديولوجية اذ ان ازدياد هذه الصفات السكانية تعني ان السكان يميل الى تسهيل مهمة ذيوع وانتشار نفوذ وشعبية ايديولوجية تعني ان السكان يميل الى تسهيل مهمة ذيوع وانتشار نفوذ وشعبية ايديولوجية المساواة والعدالة والديمقراطية [٢٩].

بعد هذا الاستطراد لمفهوم ووظيفة الايديولوجيات عند المنظرين الاجتماعيين اود ان اناقش ماجاء به هذا الباب من طروحات فكرية ومنطقية ابدؤها بالتحديدات : اذ جاء تحديد كارل مانهايم عاما وشاملا لأنه انطوى على الافكار التي توضح اسباب وجود مجتمع معين في فترة زمنية معينة ، ولم تتحدد بفئة اجتماعية محددة او طبقة اقتصادية واحدة او حزب سياسي خاص ، على عكس ماجاء به ريمون آرون الذي قصره على فئة اجتماعية صغيرة (في حجمها) فترجم حاجاتها الفكرية والوجدانية من اجل اثبات وجودها المادي في الحياة الاجتماعية المستمرة (من الماضي مارا في الحاضر وصولا الى المستقبل) وهذا فرق اخر بين آرون ومانهايم اذ اوضح الاول معرفة اسباب وجود طبقة او مجتمع معين، بينما لم يهتم الثاني بهذا ، بل اراد ان يربط وجود فئة اجتماعية صغيرة بماضيها ومستقبلها.

بينما كان تحديد شولتز معبرا عن المعتقدات وليس الافكار عند بعض الافراد لتحديد مواقفهم امام الاحداث التي يواجهونها.

في حين عبر ميكي عن المشاعر الالمة لفئة اجتماعية تم اضطهادها وحرمانها من حقوقها فتدافع عنها بوساطة افكار تعبر عن مشاعرها الالمة ، وحقوقها المستلبة وتناول كارل ماركس ايضاح موضوع تحول الايديولوجيا الى سلاح قوي بيد الطبقة الحاكمة للتأثير على عامة الناس وبالوقت ذاته الدفاع عن مواقعهم العليا.

مثل هذا التباين في تحديد مفهوم فكري واجتماعي يوضح لنا تباين منطلقات المنظرين المذكورين اعلاه وفي الان ذاته يوضح نظرة الفئات الاجتماعية لافكارهم ومعتقداتهم.

وفي ضوء ماتقدم يمكن اعطاء صورة عامة عن الايديولوجيا على انها افكار ومعتقدات لافراد ترجمت فيها حاجاتهم الفكرية والوجدانية التي تثبت وجودهم في الحياة الاجتماعية ورغبتهم في البقاء دون معاناة اوهضم حقوقهم من قبل جماعات اخرى. فهي ادت وسيلة فكرية للدفاع عن وجود جماعة اجتماعية. اي انها ظاهرة فكرية مصاحبة لظواهر اجتماعية (كأن تكون مصاحبة لحزب سياسي اوحركة اجتماعية اوقومية معينة اوعرق خاص او طبقة اقتصادية او مجتمع بكامله عند صراعه مع مجتمع اخر) فهي اذن لايمكن اعتبارها ظاهرة تلقائية تصدر بشكل عفوي ، بل انها تظهر نتيجة معاناة مجتمع للدفاع عن نفسه ، اي انها احدى الوسائل الفكرية الدفاعية التي يستخدمها الانسان لاثبات وجوده وضمان حقوقه. بعبارة اخرى انها تساعد افراد الجماعة على التماسك الداخلي وعدم تفرقتهم لكي يتحدوا في مواجهة التحديات والاخطار الخارجية.

عند هذا الحد تكون الايديولوجيا ضرورية لكل جماعة تريد ان تبني نفسها بنفسها وتقوي بنيانها في مرحلة بنائها الاولى. ولكن بعد ان يرتفع بنيان الجماعة الفكرى والاجتماعي فأن هناك حالات منحرفة تقوم بها فئات استحواذية تملك مواقع سلطوية متميزة فتسخر الايديولوجيا لخدمة مصالحها الذاتية فتظرب المصالح العامة عرض الحائط وهذا ما اكد عليه ماركس في تحديده للايديولوجيا هذه الحالة تعكس الافساد الايديولوجي لانه يمثل حالة انانية مريضة تسطو على ذخائر فكرية ومعتقدات اجتماعية يثق بها افرادها ويخضعون لها طواعية لايمانهم بها. لكن الاستحواذيون يسخرون هذا الايمان عند عامة الناس للمعتقدات والافكار الايديولوجية لدعن مواقفهم العليا وسلبهم ارادتهم العقائدية لخدمة مآربهم الذاتية ودعم قدراتهم الفردية وتحويلهم الى قطيع من البشر لا قرار لهم ولا رأي، وهذا ما اسميه بسطو الاستحواذيين على المشاعر الصادقة في الاعتناق الفكري والمعتقد الايديولوجي. انه مرض فردي قائم على استغفال المعتنق الصادق لعقيدته من قبل المعتنق الزائف الذي سخر موقعه العالي داخل العمارة الايديولوجيا لخدمة مآربه وآمراضه المتمثلة في التسلط والغطرسة والانانية لذا فأنه لايمثل مرضا فكريا بل فرديا. ولا مندوحة من ارى في طرح باريتو البليغ في كشفه عن حقيقة الايديولوجيا المتجذرة في الذات الانسانية بشكل مجرد، الامر الذي لم يخضع طرحه لفئة او لطبقة او لمجتمع معين، بل تحدث عن الفعل الفردي موضحا الجانب الايديولوجي المبني على رغائب وغرائز وعواطف الانسان، ولما كانت الاخيرة غير مستقرة وتمثل الجانب الذاتي فأن الجانب الاول (الايديولوجي) المرتبط بشكل تلقائي بالثاني يتأثر به مباشرة فيكون ذاتي ومتقلب. اي لايوجد انفصال بينها وبذا لاتوجد ايديولوجيا موضوعية تخدم الانسانية والوجود البشري، بل وسع تعميمه هذا فذهب الى النظريات الانسانية وطعن فيها فقال عنها انها لا تمثل الواقع الاجتماعي لان الاخير غير منسجم او متوازن او متضامن، وأن ما جاءت به هذه النظريات هو صورة مثالية مجمّلة تعكس ذوات منظريها ليس الا.

ان رؤيتي تتفق تماما مع رؤية باريتو في هذا الخصوص لان المؤدلج لايستطيع ان ينظر الى الواقع بعين مجردة وبحياد اخلاقي منفصل عن عقيدته التي اعتنقها اوآمن بها. وفي هذه الخاصية لايوجد فرق بين المنظر المؤدلج ورجل الدين والساحر البدائي في انتماءاتهم الى عقيدة معينة التي تصبغ رؤاهم وتحاليلهم، فلا يكونون موضوعيين ولكني لااتساوق مع تعميم باريتو عندما ربط ربطا آليا بين البواقي والمشتقات في الفعل الانساني لانه (اي باريتو) في ربطه هذا قد الغى تأثيرات العقل التي لها اثر متميز عند المفكر او العالم غير المؤدلج. وعلى الرغم من وجود مشتقات صادرة عن بواقي الفكر او العالم ومافيها من

انعكاسات عديدة لغرائزه ودوافعه ومشاعره يبقى الفعل العقلي عند المفكر او العالم غير المؤدلج بعيدا عن المؤثرات الذاتية وقريبا من التأثيرات العقلية وتجاربه الفكرية التي بدورها تفصل او تقطع الارتباط الالي بين بواقي ومشتقات المفكر او العالم فلا يكون فكره ممثلا

لردود فعل كلامية تعكس التبريرات او التعزيزات المنطقية او العقلانية بل التوضيح والاسناد البرهاني الواقعي والمنطقي معا. وغياب ذلك لايصبح فكره موضوعيا فيفقد مصداقيته ولا مرية من محاورة تمييز ادولف كوست بين الظاهر الايديولوجيا والحقائق الاجتماعية : اذ ان الاولى فكرية – وفردية تعكس الابعاد الانسانية في بعض الاحيان ، وفي احيان اخرى تعكس التعصب العرقي او القومي.

بينما الثاني يكون واقعيا واجتماعيا لايصل الى الابعاد الانسانية او الرؤى ذات المدى البعيد. لكني اختلف مع كوست عندما عد الظواهر الايديولوجيا غير مستمرة بل محدودة في تقدمها ومتقلبة في اوجهها. لاننا وجدنا في علم الاجتماع على سبيل المثال لا الحصر اتجاهات فكرية ومدارس نظرية تعكس امتداد واستمرار الفكر الصراعي والوظيفي والبنائي والرمزي. ووجدنا ايضا عمارة فكرية مترابطة بين المفكرين الذين عاشوا في القرن الثامن والتاسع عشر والعشرين ولم نجد انقطاع افكارهم على الرغم من وفاة المنظرين وانتهاء تأثيرهم المباشر لكن عملهم النظري والفكري بقي سائرا حتى بعد وفاتهم.

وقد وجدت تناقضا في طرح كوست بين الفقرة الثالثة والرابعة اذ كيف تصل الظاهرة الايديولوجيا الى اطر ومديات عالمية وكونية (فقرة ثالثة) ويعدها كوست غير مستمرة في تقدمها ومتقلبة في اوجهها ومضطربة في مسيرتها وتطورها (فقرة رابعة) ان الفقرة الثالثة تلغي الرابعة.

وبالوقت ذاته اجد نفسي متساوقا مع قول كوست عندما اوضح بأن الفكر الايديولوجي يبرز بشكل مكثف في المجتمعات الفقيرة (اقتصاديا) وضعيفه في بأسها لان الفقر والحاجة والحرمان يؤدون الى الخلق والابداع الفكري والعلمي اكثر مما هو سائد في المجتمعات الثرية والقوية بأسا.

اما مفاضلة كوست للانتاج الاقتصادي والتنظيمات الرسمية على الاعمال الفكرية فأني اشير الى ان وجود التقدم الاقتصادي والتقني وبناء المدن الكبيرة والجيوش الضخمة والاسلحة الفتاكة تدمر وتزول ويقضى عليها، لكن الافكار والمعتقدات الانسانية لاتزول بزوال

افرادها او مجتمعها بل تستمر لقرون بعد موت اصحابها وفناء مجتمعها. فسقوط برلين (كمدينة حضرية) لم يتبعه سقوط افكار وفلسفات ونظريات العلماء الالمان. وأن سقوط مدينة بغداد على يد هولاكو لم يؤدي الى سقوط او زوال مفكريها وعلمائها بل ظلت اعمالهم الفكرية سائدة لحد الان وبالوقت ذاته اذا كانت الايديولوجيا تعبر عن مصالح طبقة اقتصادية واحدة اوعن اغراض شريحة اجتماعية معينة اوعن اهداف قومية اوعرق معين او عن حاجات حزبية محددة فأن هذه الايديولوجيا تزول ولا تخلد فتنتهي بتفكك التنظيم الاجتماعي الذي تعبر عن مصالحه او حاجاته او اغراضه لانها لم تخدم المصالح الانسانية ولا الفكر البشري بل ظهرت لخدمة فئة اجتماعية صغيرة وهذا لايساعدها على الدوام والبقاء في الوجود الاجتماعي. وقد حدث مثل هذا مع الايديولوجيا النازية التي عبرت عن المصالح العرقية – الالمانية وحصلت مع الايديولوجيا الفاشية التي عبرت عن المصالح القومية في ايطاليا وحصلت ايضا مع الايديولوجيا الشيوعية لانها عبرت عن طبقة اقتصادية واحدة وتركت باقي الطبقات داخل المجتمع الامر الذي ادى الى انهيار النظام الاشتراكي في الدول الاشتراكية الاوربية وترك الايديولوجيا الشيوعية.

اقول ان كوست ركز على مايفيد عامة الناس اذ قال ماذا يستفيد عامة الناس من الاعمال الفكرية والعلمية؟ لكني اقول ان هذه الاعمال لاتقدم لعامة الناس او الجماهير الشعبية، بل للطبقة المثقفة والمتعلمة لخدمة الانسانية في البناء الفكري والتقني وأن الحقائق الاجتماعية عندما تكون اقليمية او محلية او خاصة بقوم معين فأنها لاتفيد ولا تغني حقائق اجتماعية في اقليم اخر او مجتمع ثان لانها تمثل خبرة خارجية وأجنبية، بيد ان تراجم الاعمال الفكرية والعلمية تخدم الانسانية جمعاء وتخرج من اطارها الاقليمي والزمني.

أخيرا: أود أن أقول تكّون الظواهر الأيديولوجيا مثالية في رؤيتها ولا تتساوق مع الحقائق الأجتماعية لذا نجد أنتعاش الظواهر الأيديولوجيا في مجتمعات غير مرفهة أقتصاديا ونجد أيضا تزايد الظواهر الأجتماعية في المجتمعات الرأسمالية وتقل في المجتمعات الأشتراكية بسبب تركيزها على الفكر الأيديولوجي. وتكون ظواهر الأجتماعية من نمط مقولب وعام ومقنن من قبل الفكر الأيديولوجي الذي يميل الى المثالية السلوكية والألتزام الفكري المنمذج.

وماجاء به س. بوجلي حول سبل ذيوع وأنتشار الأيديولوجية الديمقراطية في مجتمع غير متجانس ديموغرافيا فأنه مصيب بذلك وأشير في هذا الخصوص الى أن أنتشار نوع من

الايديولوجية يعتمد على نوع المجتمع ، فالايديولوجيا الديمقراطية لاتنتشر بسهولة في المجتمعات الاقطاعية والتقاليدية والمتخلفة واذا حدث ذلك فأن مصاحباتها السلبية في الصراع والنزاعات والتدمير يكون كثيرا .

وعندما يكون التركيب السكاني غير متجانسا في فئاته فأن الايديولوجيا الديمقراطية ضرورية ومفيدة له وتخدم عمارته الاجتماعية . وتكون الايديولوجية القومية مفيدة في مجتمع متجانس اجتماعيا وقوميا وبخاصة اذا كان يواجه تحديات مباشرة في قومية مناهضة له أو عدو خارجي لايريد له الأستقرار والسلام فأن ذيوع وأنتشار الأيديولوجية القومية سهلاً وسريعاً .

عندما نتكلم عن الأيديولوجيا وذيوعها علينا في الأن ذاته الحديث عن نهايتها في المجتمعات التي بنت نظامها السياسي عليها مثل (المجتمع الكلياني) (أي مجتمع الحزب الواحد) الذي ساد المانيا وأيطاليا في بداية هذا القرن فقد ظهر المجتمع الكلياني بعد أندلاع الثورة وتحولها الى مرحلة المرض الثوري الذي يحصل فيها التسلط والأستحواذ على السلطة والنفوذ فتصبح الحكومة أداة بوليسية قمعية وهذا ماحصل في المجتمع الشيوعي في روسيا وللنازية في المانيا وللفاشية في أيطاليا فتزلزل البناء السياسي في العالم المتمدن وتهددت الأمم الديمقراطية ، وعلى أثر هذه الأحداث السياسية أصبح في أوربا صراعاً أيديولوجيا – بعد الحرب العالمية الثانية – بين المجتمعات الكليانية والديمقراطية لدرجة أن صراعها بات خارج حدودهما الأقليمية فوصل الى القارة الأفريقية والى جنوب المحيط الهادئ . وبعد الأنتصار على النازية والفاشية ظهرت قوتان كبيرتان هما الأتحاد السوفيتي والولايات المتحدة الأمريكية ودخلا في حرب باردة وأنغمرا في البحوث النووية وبناء قواعد صاروخية وجيوش عصرية خارج بلديهما وسيطرا على بقاع بعيدة عن بلديهما .

بعد هذه الألماعة الموجزة عن كيفية ظهور المجتمع الكلياني نقدم تعريفاً له أذ أنه يمثل السلطة المطلقة المنبثقة عن التنظيم السياسي للثورة التي أستولت على السلطة لتنال منها النفوذ والتسلط والسيطرة الكلية والتامة على المجتمع مثل ماعملت اللجنة المركزية للحزب الشيوعي في الأتحاد السوفييتي وبدرجة أقل حدث في أيطاليا أبان الحكم الفاشي أذ يكون التنظيم الحزبي مسيطراً وموجهاً لكافة تنظيمات الدولة والأدارية والتشريعية والتربوية والطبية والأجتماعية وحتى الأسرة والزواج والأسكان والمؤسسات العقابية سواء كانت في المدينة أو الريف . ويكون صاحب القرار الأعلى هو الرئيس الأعلى للجنة المركزية للحزب الشيوعي

في الأتحاد السوفيتي وهتلر في المانيا وموسيليني في أيطاليا وبيرون في جمهورية الأرجنتين أذ ملك هؤلاء السلطة القانونية وأصبحوا قادة بلادهم وملكوا القرار الواحد ولم يثقوا بأحد ولم يستشيروا أحداً ولم يستمعوا لأحد وقد كانوا مركزين على ذواتهم وصورهم المضخمة التي رسموها وفرضوها على جماهيرهم.

وقد وجد كل من فردريك وبرزيزنسكي صفات عامة ومشتركة بين قادة المجتمعات الكليانية وهي مايأتي : -

١- العقيدة الرسمية : أي بلورة مذهب سياسي أوعقيدة سياسية تمثل نظرية عامة توجه مشاريع المجتمع كافة تفرض على كافة الأفراد دون أستثناء غير قابلة للطعن أو النقاش وتؤخذ على أنها تعليمات مقدسة حالها حال الأفكار الدينية في المجتمع الديني.

٢- حزب جماهيري واحد : يقوده رجل واحد ديكتاتور (طاغية) تحت أمرته جماعة منظمة تمثل الصفوة تقوم بتنفيذ أوامره وتعليماته ونشرها داخل المجتمع ويكون موقع الحزب في الدولة فوق موقع الحكومة أي سلطة الحزب فوق سلطة الحكومة.

٣- سيادة السيطرة البوليسية الأرهابية : أي أن هناك جهازاً أمنياً شديد الأنضباط ومتدرب على الأساليب القمعية وله فروع في كافة مناحي الحياة وبين كافة الشرائح الأجتماعية مثل الجستابو في المانيا OGPUG في أيطاليا و NKVD في الأتحاد السوفياتي. تكون هذه الجماعات الأرهابية موجهة ضد أعداء النظام السياسي القائم في البلد وضد الفئات الوطنية التي لاتستجيب لتعليمات الطاغية أو رجاله أو أوامر الحزب الحاكم.

٤- الماكنة الدعائية المؤثرة/ أذ تضم عناصر حزبية متخصصة بكيفية التأثير على الجماهير والسيطرة المطبقة على كافة وسائل الأتصال بالمجتمع كالراديو والتلفاز والسينما (الخيال) ووسائل الطباعة وأخضاع كافة المطبوعات للرقابة وجعل المطبوعات منسجمة مع أهداف الحزب الحاكم.

٥- السيطرة على السلاح العسكري : أي السيطرة على المعامل والمصانع الخاصة بالأنتاج العسكري كالأسلحة والعتاد وماشابه.

٦- السيطرة التامة على المناشط الأقتصادية بكامل فعالياتها بشكل مباشر أذ أخضع النشاط الأقتصادي لسيطرة الحكومة النازية والفاشية والشيوعية.

ومن الجدير بذكره في هذا المقام هو آن قوانين المجتمع الكلياني تكون من النوع التسلطية مسلطة على الجماهير وغالباً ماتكون متطرفة في موادها وغير عقلانية وتقضي على كل فرد يقف ضدها أو يعارضها. أذ تعبر قوانين المجتمع الكلياني عن أحلام وردية ورسم صورة لمجتمع فاضل خال من المشكلات الأجتماعية زاخر بالسعادة والرفاهية لكل الأفراد، طارحاً طموحات آفاقه بعيدة المنال وغير واقعية. لذلك أطلقت صفات عديدة على قادة المجتمع الكلياني تمثل صفات منقذة ورسولية تحمل نفس صفات الأنبياء، فمثلاً لقب هتلر بالقائد وسمي موسليني (بأحسن العارفين) وسمي لينين (بالبطل الأسطورة) ولقب نيقولاي تشاوشيسكو (طاغية رومانيا بالألقاب عديدة أبرزها (عبقري الكاربات/ كنز الفكر العالمي/ الضمير الحي للعالم الحديث/ دانوب التفكير/ أعظم روماني في التأريخ).

أما عمل وظيفة الصفوة التي تحيط بالقائد فهي توضيح سياسة النظام للجماهير فقيادة الحزب الشيوعي يوضح للطبقة العمالية مايريده القائد وماهي طلباته وهذه الطبقة لاتناقش ولاتطعن فيما يقوله الصفوة لهم بل تذعن لهم وتلبي أوامرهم.

هذا فضلاً عن أستخدام القائد كافة وسائل الأعلام عندما مايريد أرسال تعليماته وأوامره للجمهور، أذا أستخدم موسليني الراديو لأرسال رسائله الى الأيطاليين ومنع الأيطاليين من الأستماع للأذاعة البريطانية.

وكانت الكنيسة مسيسة من قبل ساسة المجتمع الكلياني لخدمة أهداف وأغراض الماكنة السياسية وليس الدينية وهذا ماقام به النازيون والفاشيون والشيوعيون.

أن تحركات كل فرد داخل الكيان الكلياني يجب أن تدون في السجلات الرسمية (البوليسية) عند دخوله وحين خروجه من البلد ويستخدم جواز السفر لمعرفة هوية المواطن. وكل أجتماع أو ندوة أو مؤتمر يجب أن يحصل على رخصة من الحكومة قبل أنعقاده وأن يكون ممثلين للحكومة فيه لكي يعرفوا ماذا يدور داخله ومن العناصر الفاعلة فيه. أما حرية التعبير عن الكلمة والرأي فهي ممنوعة وأذا أريد تأسيس جمعية خيرية ذات النفع العام فأن عليها أن تحصل على رخصة أو موافقة القيادة العامة في الحزب لابل من رئيس الدولة في بعض الحالات.

ومن غرائب الأمور حدث في الأرجنتين أبان حكم بيرون أذ أصدر قانون ينص على أيقاع عقوبة السجن لمدة ستة أشهر لكل فرد يوجه النقد أو يجرح أحد المسؤولين في الحكومة وأذا وجه نقداً لرئيس الدولة فأن عقوبته السجن لمدة ثلاثة سنوات. وأذا وجهت

أنتقادات الى المسؤولين الأقل مرتبة من قيادة الحكومة الأرجنتينية فأن عقوبتها تتراوح بين شهرين وستين. أما الخيانة العضمى فعقوبتها الأعدام أو السجن المؤبد. وغالباً ما كان السجناء السياسيين يعاقبون بالتعذيب الكهربائي وباقي الأساليب البشعة في الواقع من أبرز الظواهر في المجتمع الكلياني هي تشويه الحقائق من قبل وسائل أعلامه الرسمية أذ تصور الحياة الأجتماعية القائمة في المجتمع الكلياني بأنها عظيمة والفرد فيه عظيم والحياة مرفهة والجميع سعداء وعدم وجود مثل سعادته في كافة أنحاء العالم. أي تقوم بتضخيم وتهويل صغائر الأمور وبالوقت ذاته تقوم بتحريف الحقائق التي لاتشاطرها الرأي والنظر وتحقر وتصغر الذين يختلفون معها في الموقف أو الرأي أو القرار.

هذا من جانب ومن جانب أخر فأن الوسائل الأعلامية أستخدمت الدعاية الساسية لخدمة الفئة الحاكمة وأهدافها ووجودها على مراكز السلطة وتغرس العداء القومي الذي ترسمه الصفوة لها مثل تعليم الأطفال الألمان أبان هتلر على كره الفرنسيين وفرنسا وتعليمهم بعض المفاهيم العرقية لذا يقوم المعلم في المجتمع الكلياني بدور تلقين المبادئ الحربية أكثر من قيامه بتعليم الطلبة العلوم الأنسانية والمعرفة الحقة.

ومع كل ماتقدم فأن هناك عوامل تعمل على تعزيز وجود السلطة الكليانية في المجتمع منها مايأتي :-

١- الصفوة : التي تكون منحدرة من الطبقة العليا والوسطى، أي من قادة الحكومة والعسكريين ورجال الاعمال والعلماء والفنانين. وبالتحديد الطبقي منحدرين من القسم العلوي من الطبقة الوسطى.

لكن في الأن ذاته نجد بعض أبناء الفقراء متقدمين علمياً أو تقنياً. لكن هذا أستثناء وليس قاعدة، وهناك أيضاً فرصاً محدودة للمتفوقين من أبناء الطبقة الدنيا تقدموا للحصول على مواقع قيادية في المجتمع (لكن في روسيا جميع قادته من أصحاب القابليات الأستثنائية ومنحدرين من الطبقة العاملة الامر الذي يشد من بنيان المجتمع الكلياني ويعزز قوة الحزب الواحد في المجتمع).

٢- التصنيع السريع : الذي جعل روسيا تقفز من مرحلة متخلفة الى مرحلة متقدمة وقوة متنافسة مع الولايات المتحدة الأمريكية.

٣- تنامي القوة العسكرية وآلياتها وتقنياتها.

٤- البحوث النووية والتقدم العلمي الفضائي.

كل ذلك والمجتمع الكلياني يتمتع بقوة طموحه للتوسع على حساب الغير سواء كان من الجانب العقائدي (الأيديولوجي) أو من الجانب الجغرافي (الأقليمي) أي التجاوز على حدود أمم أخرى مجاورة لحدودها (فالفاشية كان دافعها متجهاً نحو التوسع الأفاق لدرجة قادها لخوض حرب كونية ثانية وكان دافع الشيوعية متوجهاً نحو التوسع العقائدي لخوض حرب باردة. (٣٠)

وقد أجد من المفيد أن أوضح ماقام به هتلر أبان حكمه في المانيا لأن ماقام به هو تطبيق أساليب أيديولوجيته النازية اذ أبتكر أسلوباً جديداً أسماه أستراتيجية هتلر في الجماعة التي تتمحور حول ستراتيجيته النفسية التي لاتصل الى الفرد كشخص بل دائماً كعضو الجماعة الأجتماعية متخذاً من هذا المنطلق أسلوباً للتأثير عليه من خلال روابطه الجمعية الأجتماعية وليس كأنسان منفرد الذي بدوره يستجيب (الفرد) الى مؤثرات هتلر من خلال روابطه الأجتماعية وليس الشخصية. لاعتقاده بأن الفرد يختلف سلوكه داخل أسرته أو جماعته العمرية أو في النادي المشترك فيه أو في وحدته العسكرية أو في عمله التجاري عما لو كان بعيداً عن جماعته. أن لكل جماعة لها قواعدها وتقاليدها ومحرماتها الأجتماعية وأسلوبها الخاص في التعبير عن حاجاتها وكل ذلك يؤثر على سلوك عضوها بشكل مباشر. ومن هذا الأرتباط أستطاع هتلر أن يحرك أفراد المجتمع الألماني لأنه (هتلر) يدرك أن الأفراد يعيشون داخل جماعاتهم الأجتماعية ويخضعون لتأثيراتها ومن أجل كسر التفكير الفردي عمد هتلر الى أشاعة الأضطراب والفوضى داخل الجماعة الأجتماعية بشكل منظم ولأنه يدرك بأن الأنسان بدون روابط الجماعة يشبه حيوان السرطان بدون صدفته أو قوقعته أو محارته وأحلال محلها مباشرة جماعات جديدة. أي هدم الجماعات التقاليدية في المجتمع المتمدن وأحلال محلها بسرعة جماعات أجتماعية جديدة مستندة على قواعد أقتصادية عصرية تحمل ظروف وشروط المجتمع الحديث لكي تفسد أخلاقية او تهبط معنويات الجماعات التقاليدية القديمة.

عمد هتلر الى كسر التجمعات الجماهيرية والأحزاب التي يعاديها وأفساد أخلاقيتهم واحباط معنوياتهم وعمد أيضاً الى عزل مجتمعهم عن العالم الخارجي وكان هذا أهم وأبرز الأهداف في خططه وتحت هذه الخطة باتت جميع ضحاياه تحت رحمته. أذ أنه لايهاجم خصمه بشكل مباشر بل يعمل على أضعاف معنويته أولاً ومن ثم يقوم بالهجوم عليه، لذلك يتجنب الهجوم المباشر على خصومه وقد أستعمل هذا الاسلوب مع النمسا وجيكوسلوفاكيا ورومانيا وبلغاريا.

فما قام به هتلر أذن هو كسر بناء الجماعة الأجتماعية لكي يؤثر على أعضائها ويضعف معنوية الجماعة ليؤثر على أفرادها. وأذا بقي الفرد وحده بعيداً عن جماعته فأن مقاومته تضعف ويصبح بدون مساعدة وبدون حماية ويصبح الفرد كالطفل الذي أضاع طريقه مدركاً ذعره وخوفه وتحت هذا الوضع المأساوي يكون الفرد تحت رحمة الدعاية الشاملة المضللة غير معتمد على أعضاء جماعته ولايوجد قائد يقوده وتكون مقاومته ضعيفة جداً فتكسر مشاعره الداخلية والمعنوية.

وقصارى القول: كان هتلر يشيع الذعر والخوف والكراهية بين الناس لكي يحمل ضحيته أو كبش الفداء هدفاً لتحقيق طموحه. (٣١)

هدفي في طرح طبيعة الحياة الأجتماعية في مجتمعات تفرض قيادتها الحزبية أيديولوجيا عرقية أو قومية أو طبقية معينة لاتخدم الأنسانية تكون تعسفية طاغية نهايتها الهلاك والدمار والفناء ولايبقى لها أثر فكري أو عقلاني في الحقول المعرفية والأنسانية. فالأيديولوجية الفاشية أنهارت وبادت والأيديولوجية النازية سادت ثم فنت والأيديولوجية الشيوعية تكسرت ثم أنهارت. وهذا هو طريق كل أيديولوجية لاتخدم الأنسانية ولاتهتم بمشاعر الأنسان وطموحاته.

مناقشة المعرفة الاجتماعية المثالية

لامندوحة من مقارنة ومناقشة اليوتوبيا والايديولوجيا في ظل المعرفة الاجتماعية المثالية:
تمثل اليوتوبيا تصورا فكريا لمجتمع مثالي خال من التناقضات والصراعات الاجتماعية تطمح تحقيقه، متضمنا تغيير البناء الاجتماعي القائم الى اخر جديد محدد ومقرر سلفا من قبله والذي يشمل تغير النظم الاجتماعية السائدة الى اخرى انضج وأفضل مما عليه.

اما مكونات التصور الفكري (اليوتوبيا) فأنها تتشكل من قبل ادراك وتفكير المفكرين والكتّاب حول الواقع الاجتماعي الذي يعيشونه، المنطوى على تقدم التخلف وضمود وسكون النظم الاجتماعية القائمة واضطراب اجتماعي وصرعات طبقية واستغلال طبقي وتعسف ودكتاتوري سلطوي.

وتأسيسا على ذلك فأن اليوتوبيا تهدف تحويل الواقع الاجتماعي القائم بواسطة تهشيمه او تحطيمه او تمزيقه، الى واقع مغاير له يعكس طموحاتها المتضمنة نظما اجتماعية

متفوقة على القائمة وافكارا اجتماعية متسامية على الحالية. وفي حالة تحقيق هذه الافكار وأرساء اسس النظم الاجتماعية المتفوقة تتحول اليوتوبيا (متغير مستقل) اذ ذاك الى عقيدة (ايديولوجيا) (متغير معتمد) وبهذا التحول يكون الفرق الجوهري بين العقيدة واليوتوبيا هو ان الاول (العقيدة) تمثل تطبيق لما جاءت بها الثانية (اليوتوبيا). اي ان اليوتوبيا تعني تصور فكري غير متحقق وتعني العقيدة تطبيقا للتصور الفكري اليوتوبي. وخلاف ذلك فأن العقيدة غير المتحققة او المنجزة تعد تصور فكري مثالي اي يوتوبيا.

قصارى الكلام: ان التصور الفكري حول تحويل المجتمع من حالة السكون المضطرب والتخلف المتنامي الى حالة الحيوية المتدفقة والتطور المتماثل مع التفوق الفكري والنظم الاجتماعية المتسامية التي لاتتبلور الا عن طريق احساس المفكرين والكتاب بما موجود من تناقضات واضطرابات وصراعات اجتماعية ومن ثم تترجم هذه الاحاسيس الى افكار مثالية تمثل المعرفة الاجتماعية المثالية وهذا يعني ان المعرفة الاجتماعية المثالية مقتصرة على نتاج المفكرين والكتاب والمفكرين ولاتشمل النتاج الفكري لعامة الناس، اي انها معرفة فكرية تحبويه بسبب حاجة ترجمة الاحاسيس الى افكار مثالية لطاقة حسية وقدرة فكرية متميزة وواعية وهذه الصفات لاتتوفر الا عند المثقفين الواعين بواقعهم ومدركين لمشكلاتهم الاجتماعية.

اما العقيدة الاجتماعية فأنها افكار تعكس الحيف والتعسف والضيم الذي وقع على فئة اجتماعية تملك الوعي بواقعها المزري فتترجم مشاعرها ومعاناتها الى افكار واراء ومواقف تجاه الفئة الاجتماعية التي مارست القهر والقمع والتسلط عليها وهذا يعني انها لاتمثل طموحات افاقة او احلام بعيدة المنال بل اهداف واقعية لها وظائف تنظيمية تجذب الذين يعانون من الظلم والتعسف لكي ينظمون انفسهم داخل تنظيم اجتماعي يعبر عن مطالبيهم العادلة من خلال نقدهم الموجه الى الرموز والشخوص التي ظلمتهم وأضرت بمصالحهم. فهي اذن افكار لاتعبر عن مصالح ذاتية- شخصية بل تمثل مجموعة افراد يعيشون حالة اجتماعية مزرية واحدة تمتد الى حقبة تاريخية في حياتهم. اي لهم خلفية تاريخية مشتركة توضح الظلم والطغيان الذي عاشوه ويعيشوه، وهذا يعني كذلك ان العقيدة لاتمثل التوصيف المأساوي وتحدد الاهداف الطموحة بالخروج من حالتهم البائسة بل تشخص وتحدد اسباب وجودهم الاجتماعي وعلاقتهم بالجماعات المتضادة معهم والمتعاونة معهم ايضا وهنا التقي مع كارل مانهايم عندما حدد العقيدة الاجتماعية من زاوية التحديد الموقعي للافكار المضادة.

ولما كانت افكار العقيدة تمثل توق الافراد نحو تحقيقها فأنه تمثل احاسيس الافراد المضطهدين ومشاعرهم الجمعية التي تتخول بوساطة تفكير المثقفين المضطهدين او رموزهم البارزة الى افكار نقيض واقعهم وغالبا ماتأخذ المنطلق النقدي ضد الجماعة المضادة وبناءها الاجتماعي وبالان ذاته طرح منطلقات لبناء واقع اجتماعي جديد مخالف لما هو قائم. واذا حاولت ان اقيم مشاكلة بين اليوتوبيا والعقيدة فأني سوف اجد اكثر من قناة مشتركة بينهما وهي مايأتي :-

١- التعبير عن خلفية تاريخية لواقع المجتمع الذي اصابه الاضطراب والظلم والتعسف.
٢- الاثنان يهدفان الى تغيير البناء الاجتماعي القائم.
٣- ينطلق الاثنان من الاحاسيس والشعور بالتناقضات الاجتماعية القائمة.
٤- يترجم الاثنان الاحاسيس والشعور الى افكار مثالية.
٥- تكون العقيدة الاجتماعية تطبيقا للافكار المتصورة التي تطرحها اليوتوبيا.
٦- يحصل افساد عقائدي عندما تستخدم بعض افكار العقيدة لصالح الفئة الحاكمة او لبعض رموز العقيدة والحالة مشابهة في اليوتوبيا اذ تبرز داخل المجتمع الطوباني شرائح اجتماعية شاذة لاتمثل تناغم فئات المجتمع الطوباني، اذ هناك فئات رأسمالية في المجتمع الشيوعي وهناك ايضا صراعات طبقية فيه وهذا افساد طوباني مشابه للافساد العقائدي.

وعلى الرغم من هذه القنوات المشتركة بين العقيدة واليوتوبيا فأن هناك افتراقات بينهما هي مايأتي :-

١- لاتمثل اليوتوبيا الاحساس الجمعي لكافة مشاعر الناس. بينما تعكس العقيدة الاحساس الجمعي لمعظم افراد الطبقة او الحزب او الرس.
٢- تتاسمى اليوتوبيا عن الاستقطاب الثنائي بين افراد المجتمع. اي انها تضع اسس المجتمع المثالي الخالي من التناقضات بوساطة تحطيم او أزالة النظم الاجتماعية القائمة بأخرى نموذجية ومختلفة عن سابقتها في حين تبلور العقيدة الاجتماعية نوعا من الاستقطاب الثنائي يمثل التعصب والتحزب الاجتماعي والعقائدي يتراوح بين (النحن) و(الهم) و(جانبنا) و(جانبهم) الذي يقوم بوظيفة التضامن الداخلي ويزيد من حدة الصراع الخارجي في آن واحد.

٣- تنطوي العقيدة الاجتماعية على الجانب النقدي للجماعة المضادة لها ولواقعها المزري. بينما لاتشتمل اليوتوبيا على الجانب النقدي بل تركز بشكل مكثف على التكاثف والتضامن الاجتماعي الداخلي.

٤- لاتخشى العقيدة من التغيرات الاجتماعية ورياحها العاتية بل تبحث عن التغيير لكي تحقق اهدافها، بينما تخشى اليوتوبيا التغير ورياحه بعد التطبيق.

٥- وبناء على ذلك فأن العقيدة الاجتماعية لاتكون معزولة اجتماعيا او تمثل مجتمعا محليا مغلقا بل تتفاعل مع الشرائح والاحزاب والحركات الاخرى لكي تعرف مضامينها واهدافها، بينما تكون اليوتوبيا منعزلة اجتماعيا خوفا على نفسها من التغيير فتنغلق على ذاتها بعد ان تظهر الى حيز الوجود والتطبيق.

٦- واستنادا الى ماتقدم فأن العقيدة لاتنكر وجود الصراعات الاجتماعية، بينما تنكر اليوتوبيا وجود الصراعات الاجتماعية بعد ظهورها الى حيز الوجود.

٧- يكون تصور اليوتوبيا خياليا، بينما يكون تصور العقيدة واقعيا.

٨- تكون اهداف اليوتوبيا مثالية صرفه بينما لاتكون اهداف العقيدة مثالية بشكل صرف بل اقل مثالية من اليوتوبيا اخلص الى القول بأن لا الاحساس ولا العقل يبلوران المعرفة الاجتماعية المثالية بل الحدث الاجتماعي ذاته يكون مصدر المعرفة الاجتماعية المثالية الذي يثير احاسيس ويجذب مشاعر المفكر او الكاتب او العالم فيترجم تلك الاحاسيس والمشاعر الى افكار تعبر عن واقع الحدث الاجتماعي ومن ثم يبصره بوساطة طرح منطلقات مستقبلية جديدة لتحل محل الاهداف القديمة مطالبين بالتغيير الاجتماعي. وهنا التقي مع طرح كارل بوير عندما قال بأن المعرفة الاجتماعية تأتي بعد وقوع الحدث الاجتماعي عن طريق ملاحظته ولايمكن استباق الملاحظة على الحدث الامر الذي يكون نشاط الانسان العقلي منفعل في الحدث ذاته.

٣/آ - الاشتراكية:

هي محاولة للثورة على النظام الرأسمالي البالي ونقده وبيان عيوبه والاشتراكية اساسا رأي نظري يمثل حركة سياسية ونظرية واجتماعية- في الوقت نفسه- تعالج قوانين المجتمع وتشخص مايعانيه من امراض.

ابدأ بعرض بعض المنظرين الاشتراكيين وما أتوا به من طروحات تمثل وجهات نظر متشابهة في منطلقها لكنها متباينة في معالجتها لصورة المجتمع الاشتراكي وهي كالآتي:

١- بابيف:

(ابان الثورة الفرنسية) الذي ايد الغاء الملكية الفردية للارض وطالب بالاستهلاك المشترك لثمار الارض. والغاء الفارق بين الغني والفقير، والحاكم والمحكوم. ويعتقد ان الحين قد حان لقيام جمهورية اساسها المساواة بين الناس اوعلى حد تعبيره انشاء (البيت الكريم الذي يفتح ابوابه للجميع).

٢- شارل فوريه:

الذي يضع الانسان وميوله اساسا لكل ادراك سليم للمجتمع ويعتقد ان المجتمع الصحيح لايخدم زيادة الثروة المادية بمقدار ما يخدم تحقيق ميول الانسان الاساسية، ويعزز صلات المحبة الاخوية بين الناس . ومن بين الميول البشرية يهمه بنوع خاص مايسميه (ميل الفراشة) اي حاجة الانسان الى التنقل من حال الى حال حتى يستطيع ان يجد مجالا للامكانيات الكثيرة المتنوعة التي تميزه ككائن بشري. ويجب – عند فوريه– ان يكون العمل متفقا مع ميل المرء فيصير متعة من المتع. ويعترض فوريه على الاعمال المحتكرة الكبرى في جميع فروع الصناعة. ويقترح عوضا عنها انشاء جمعيات تعاونية في ميادين الانتاج والاستهلاك ينتمي اليها الاعضاء في حرية وعن طواعية ويجد فيها المرء مجالا لشعوره بفرديته ورغبته في العمل المشترك في آن واحد بدافع من نفسه دون ان يفرض عليه من خارج نفسه نظام بعينه وبهذه الطريقة وحدها يمكن للمرحلة التاريخية الثالثة مرحلة الانسجام ان تحل محل المرحلتين السابقتين ، مرحلة المجتمعات التي تقوم على اساس العبد والسيد والمرحلة التي تقوم على اساس العلاقة بين المأجورين وأصحاب المشروعات . (٣٢).

يويد فوريه القول بأن سعادة الجميع تنبثق تلقائيا من التنظيمات الجديدة التي لاتعمل على ضغط الطبيعة البشرية وقهرها. وفي رأيه ان الثورة يجب الا تكون اقتصادية وسياسية فحسب بل ينبغي ان تكون تحررا اخلاقيا ايضاً وسوف يكون ذلك تحولا في طبيعة القيم. وقد اقترح نموذجا للبناء الاجتماعي يحقق كما يبدو له التوازن التام وفي ظلاله يمكن للطبيعة البشرية بكل مافيها من قوى ان تزدهر على خير وجه. (٣٣)

٣- روبرت اوين:

الهدف من مجتمع جديد عند اوين لم يكن زيادة الانتاج اولا وانما النهوض بخير مافي الوجود وهو الانسان. فالناس يولدون بصفات بدنية مميزة ولكن صفاتهم الخلقية تخضع قطعا للظروف التي يعيشون فيها دون غيرها فاذا كانت ظروف الحياة الاجتماعية طيبة مرضية نمت وازدهرت الفضائل الكامنة في شخصية الانسان. ويعتقد اوين ان الناس كانوا يتدربون في كل ما مضى من التاريخ على الدفاع عن انفسهم او على القضاء على غيرهم فحسب ولابد من خلق نظام اجتماعي جديد يتدرب فيه الناس على مبادئ تسمح لهم بالعمل متحدين كما يتدربون على ايجاد روابط بين الافراد واقعية صادقة. يجب ان تنشأ مجموعات فدرالية تتكون، الواحدة منها من عدد يتراوح بين الثلاثمائة والالفين وتنتشر هذه المجموعات في كل مكان وتنظم طبقا لمبدأ التعاون الجماعي بين افراد المجموعة الواحدة وبين المجموعات بعضها مع بعض وفي كل مجموعة من هذه المجموعات تقوم الحكومة المحلية بعملها في انسجام وثيق مع كل فرد من افرادها.

٤- كارل ماركس:

تعني الاشتراكية عنده مجتمع التطور الحر فية لكل فرد شرط لابد منه للتطور الحر للجميع، ومجتمع القاعدة السائدة فيه هي التطور الكامل الحر لكل فرد من الافراد. ويصف ماركس هذا الهدف بأنه تحقيق للمذهب الطبيعي وللمذهب الانساني وهو هدف يختلف عنده عن المثالية كما يختلف عن المادية. وان كان يجمع بين مافي كل منها من حق. ويرى ماركس - كما يرى فوريبه- ان العمل يجب ان يكون جذابا وملائما لحاجات الانسان ورغباته وهو لهذا السبب يقترح- كما يقترح فوريبه من قبل- الا يتخصص الفرد في نوع واحد من انواع العمل وانما يجب ان يشترك في اعمال مختلفة تقابل امكانياته واهتماماته المختلفة.

وجد ماركس في تحول المجتمع اقتصاديا من نظام الرأسمالية الى نظام الاشتراكية الوسيلة الوحيدة لتحرير الناس ولتحقيق الديمقراطية الصحيحة. وبينما كان البحث في الشؤون الاقتصادية يشغل في كتاباته الاخيرة حيزا اكبر وأهم مما يشغله عن الانسان وحاجاته البشرية، غير ان الميدان الاقتصادي لم يكن في اي وقت من الاوقات غاية تطلب لذاتها ولم يكن الا وسيلة لاشباع حاجات الانسان ويتضح ذلك خاصة في مناقشته لما

يسميه (الاشتراكية المبتذلة) التي يعني بها الاشتراكية التي ينحصر الاهتمام فيها في الغاء الملكية الخاصية لادوات الانتاج (ان الملكية المادية المباشرة تظل في الاشتراكية المبتذلة الهدف الوحيد للحياة وللوجود . اما نوع العمل فلا يتغير وانما يمتد فقط ليشمل الكائنات البشرية كلها. ان هذه الاشتراكية بانكارها شخصية الانسان انكارا تاما لاتختلف في شيء عما تؤدي اليه الملكية الخاصة في انكار الانسان وليست الاشتراكية المبتذلة الا الحسد في اعلى مراتبه وهي المثل الاعلى للتسوية بين الناس على اساس الحد الادنى يتصوره العقل، وليس الغاء الملكية الفردية وضعا للقوى البشرية في وضعه الصحيح الا بدرجة ضئيلة جدا لان هذا الالغاء وشدة الاهتمام به يتضمن انكار اهمية التربية وأهمية المدنية) وليست العودة الى بساطة الانسان الفقير بساطة غير طبيعة خطوة ارقى من الملكية الفردية بل انها مرحلة ادنى من مرحلة الملكية الفردية .(٣٤)

٥- الاشتراكية المسيحية:

لقيت الاشتراكية المسيحية قبولا حسنا في منتصف القرن الماضي ومازال لها نفوذا كبيرا في كثير من الدول الاوربية وخاصة في المانيا وكان اساس ظهور الاشتراكية المسيحية ان بعض الكتاب المسيحيين رأوا استحالة التوفيق بين النظام الرأسمالي المبني على المنافسة وبين تعاليم الديانة المسيحية التي تدعو الى الحب والاخاء. ثم رأوان الرأسمالية تعني حب السيطرة وحب الحصول على المال. اما التعاليم المسيحية فتنص على نبذ المادة وتدعو الى تقديس المعنويات وتقديس العطف وهذه كلها صفات تتنافى مع النظام الرأسمالي. وكان منهج الاشتراكية المسيحية ذا صبغة عملية اذ كان يرمي الى تشجيع نظام الانتاج التعاوني وأنشاء الجمعيات التعاونية الانتاجية وقد اهتم الاشتراكيون المسيحيون بتحسين حال العمال فعملوا على تحديد ساعات العمل وتحسين ظروف العمل واقرار التعليم المجاني وكان في المانيا مدرسة اشتراكية من النوع المعتدل وكان انصارها يعارضون فكرة الطبقات والواقع ان اصحابها كانوا دعاة اصلاح اجتماعي اكثر مما كانوا اشتراكيين وكانوا يؤمنون بوجوب بقاء طبقات المجتمع على حالها شرط ان تتدخل الدولة لحماية الطبقات الضعيفة ونادوا بعدة اصلاحات اجتماعية مثل منح المعاشات لكبار السن ومثل التأمين الاجتماعي وتعديل قوانين المصنع.

٦- الاشتراكية الغابية:

اكتسبت هذه الاشتراكية اسمها من جميعة (فابيان) الانكليزية التي تألفت من سنة ١٨٨٢ - ١٨٨٤ وقد كونتها جماعة صغيرة من المثقفين كانوا يجتمعون لمناقشة المشاكل الاجتماعية وقد انضم الى ندوتهم الكاتب الشهير برناردشو. ان الفاشية تؤمن بضرورة التدرج وترفض مذهب ماركس في فائض القيمة وفي صراع الطبقات وكانوا يرون ان القيمة من انتاج المجتمع كله وليس من انتاج العمل اليدوي وحده. كما يقول ماركس لذلك لم ير انصارها ضرورة لصراع الطبقات التي هي عماد نظرية ماركس.

وتختلف الاشتراكية الغابية عن اشتراكية ماركس ايضا في ان الغابيين لايرون نقل ملكية ادوات الانتاج الى العمال بل يرون نقلها الى المجتمع كله على اختلاف طبقاته وكان رأيهم ان الاشتراكية قادمة بلا ريب الى انكلترا مع مرور الزمن لان النظام الديمقراطي يجعل القول الفصل في اختيار الحكم للناخبين واذا آمن الناخبون بالاشتراكية فأنهم لاينتخبون الا نوابا اشتراكيين وحكومة اشتراكية تقوم بتحويل المجتمع الانكليزي من مجتمع رأسمالي الى مجتمع اشتراكي. ويقوم منهجهم السياسي على مايلي:-

أ- الاشتراكية المحلية- ويراد بها سيطرة الاعضاء الاشتراكيين في المجالس المحلية وبذلك تنتقل ملكية المنافع العامة الى المجالس المحلية.

ب- الاصلاح الاجتماعي- ويراد به تقليل ساعات العمل للعمال وتحسين احوال العمل في المصانع ورفع الاجور وتحسين التعليم وتأمين العمل ضد البطالة.

جـ- فرض الضرائب على التركات وكل مايورث وعلى ريع الارض وعلى الايراد الاضافي.

٧- الاشتراكية النقابية:

مبدأ يعني الحكم الذاتي للصناعة او الديمقراطية الفعالة كما يسميها البعض وهي تأخذ بفكرة الملكية الجماعية ولانها لاتأخذ بفكرة ادارة الدولة للمصانع لان انصارها يعتقدون ان ادارة الدولة للمصانع استبداد بيروقراطي والاشتراكية النقابية كانت قد قامت اصلا لاعادة النقابات الطائفية الاقطاعية ذلك النظام الذي كان يتميز باستغلال الصناعات وكان من اهداف هذه الاشتراكية اقرار الاستقلال الذاتي لكل نوع من انواع الصناعة على ان يقوم بتنظيمها المختصون من اصحاب الحرف ولكن الظروف الحديثة استدعت تكوين نقابات قومية حتى تتمكن من الاشراف على الانتاج الكبير للصناعة الحديثة. انها ترى ان

تحل مجموعات مستقلة من النقابات الصناعية محل الدولة ولاتكون الحكومةسوى مجموعة من هذه المجموعات وبذلك تفقد الدولة سيادتها وتصبح مهمتها مقصورة على الدفاع وتنظيم الاحوال الشخصية من نمو الزواج والطلاق ومع الجرائم والعناية بالاطفال والعجزة.

٨- الاشتراكية السندكالية:

انها نظام نقابي ثوري (السندكالية) في اللغة الفرنسية تعني نقابة عمالية تطورت الحركة السندكالية في فرنسا في نهاية القرن التاسع عشر. ثم اخذت في التزايد السريع قبيل الحرب العالمية الاولى وقد اخذ انصار الاشتراكية السندكالية بمبادئ ماركس الخاصة بالصراع الطبقي وعملوا على اشعال هذا الصراع بين الطبقة العاملة والطبقة الرأسمالية المالكة، كما آمنوا بضرورة الثورة في سبيل اقامة المجتمع الاشتراكي. اختار انصار هذه المدرسة النقابات العمالية لتكون وسيلة تنفيذ نظامهم الاشتراكي لانهم رأوا ان هذه النقابات خير اداة لتحقيق الثورة، اذ انها تعمل باستمرار لرفع الاجور وخفض ساعات العمل وهي بذلك تحقق الشعور بالتضامن بين العمال وبعضهم والشعور بالانتماء الى طبقة واحدة.

ويتفق الاشتراكيون السندكاليون مع الاشتراكيين النقابيين في شكل الدولة الاشتراكية فكلاهما يؤمن بالادارة الجماعية الذاتية للمصانع وتوجيه الانتاج الى حيث يحقق حاجة المجتمع.[٣٥]

اما مايراه الاشتراكيون في الاتحاد السوفياتي بعد ان طبقوها لفترة طويلة من الزمن من عام ١٩١٧ ولحد الان فأنهم يرون (تم في المجتمع الاشتراكي) تصفية الاستغلال والاضطهاد ويتمتع الانسان بثار يده وعقله، حيث تكون المساواة الحقيقية والوفرة والسعادة من نصيب كل عضو في اسرة تعمل. فالمجتمع الاشتراكي قد قضى نهائيا على التناقض التناحري الذي يلازم الرأسمالية، والتناقض بين الطابع الاجتماعي للانتاج والشكل الخاص للتملك . فالانتاج في ظل الاشتراكية له طابع اجتماعي واضح. اذ يعمل في المؤسسات الصناعية والزراعية الكبيرة في الاتحاد السوفياتي ملايين العمال والكولخازيين ولكن خلافا للرأسمالية حيث نتائج عمل الملايين تعود الى حفنة من المستغلين فأن ثمار الانتاج في المجتمع الاشتراكي تعود الى المنتجين انفسهم أي الى الشغيلة وأن سيادة الملكية الاشتراكية التي هي اساس علاقات الانتاج الاشتراكية تحدد الطابع الاجتماعي للتوزيع (هناك حقيقة مفادها ان ثلاثة ارباع الدخل الوطني في الاتحاد السوفيتي يستخدم لتأمين الحاجات الشخصية للشغيلة المادية منها والثقافية والجزء المتبقي

من الدخل يذهب لتوسيع الانتاج ولغيره من الحاجات الاجتماعية. اي انه يعود للشغيلة ايضا. وفي المجتمع الاشتراكي يوجد تطابق بين علاقات الانتاج وطابع القوى المنتجة ومن المهم ان نلاحظ هذا التطابق له طابع غير مؤقت او انتقالي وأنه يوجد ليس في المرحلة الاولى من تطور الانتاج كما هو الحال في الرأسمالية مثلا وأنما طيلة الوقت مادام يوجد ويتطور

اسلوب الانتاج الاشتراكي. والامر على هذه الشاكلة لان الطابع الاجتماعي للقوى المنتجة في الاشتراكية يتطابق مع الملكية الاجتماعية على وسائل الانتاج. وبذا فأن علاقات الانتاج الاشتراكي اذ تتطابق مع القوى المنتجة تعطي مجالا لامثيل له لحركتها الى الامام وأنها عامل جبار لتطور الانتاج فليس الطمع في الحصول على الارباح وأنما مصلحة الشغيلة كلها في نهوض الانتاج هي التي تدفع تطور الانتاج الاشتراكي والمظهر الواضح لعلاقات التعاون والمساعدة المتبادلة الاشتراكية هو المبادرة الاشتراكية التي يسعى الشغلية في مجراها الى التخلص من نواقص العمل ويساعدون المتأخرين على اللحاق بمستوى الطليعيين. وتولد علاقات الانتاج الاشتراكية واقعا قويا للتقدم الاقتصادي ذلك هو المصلحة المادية للعامل في نتاج عمله، فكما كان عمل العامل او الكولخوزي او المثقف كثيفا وذا نوعية اعلى حصل على وسائل معيشية اكبر ومن هذا سوف يكسب المجتمع ايضا (٣٦).

بيد ان هناك انتقادات عديدة اوضحت عدم مصداقية مضامين الاشتراكية التي جاء بها فقد وجه ايرك فروم سهام نقده لاشتراكية ماركس من ثلاثة زوايا. اذ قال كارل ماركس لم يقدر كل التقدير ما في الميول البشرية من تعقيد مما ادى به الى الوقوع في ثلاثة اخطاء خطيرة. وأول هذه الاخطاء اهماله عامل (التخلف) عند الانسان. اذ كان يفترض ان عامل الخير في الانسان يظهر ويكون له اثره في الحياة الاجتماعية من تلقاء نفسه عندما يتم الانقلاب الاقتصادي في مصلحة الشعب ولم يدرك انه يستحيل على قوم لم تصلح نفوسهم خلقيا ان ينشأوا مجتمعا افضل. لم يلتفت ماركس الى ضرورة توجيه خلقي جديد. كل اصلاح سياسي واقتصادي بدونه عديم الجدوى.

والخطأ الثاني الذي وقع فيه ماركس، وهو نتيجة ايضا لاعتقاده في طبيعة الخير عند الانسان، هو اعتقاده في تحقيق الاشتراكية وظهور المجتمع السليم بعد وقت قصير. ولم يدرك امكانية ظهور بربرية جديدة في شكل حكومة استبدادية شيوعية او فاشية ونشوب حروب هدامة بدرجة لم يسبق لها في التاريخ مثيل وهذا الادراك الخاطئ الذي لايطابق الواقع كان سببا في كثير من الاخطاء النظرية والسياسية في تفكير ماركس وانجلز كما كان اساس انهيار الاشتراكية الصحيحة الذي بدأ بعهد لينين.

والخطأ الثالث الذي زل فيه ماركس هو اعتقاده بأن الاشتراكية ادوات الانتاج ليس شرطا (ضروريا) فحسب لقلب المجتمع الرأسمالي الى مجتمع اشتراكي متعاون ولكنها كذلك شرط (كاف) وحده لاحداث هذا الانقلاب وتزل هذه العقيدة الفاسدة على ان ماركس كان يبالغ في تبسيط الامور وفي التفاؤل والتعليل العقلي لمستقبل الانسان ومصيره.[٣٧]

ثم يضيف فروم الى ماتقدم فيقول (وقد ادت نظريات ماركس عند تطبيقها في المانيا وروسيا الى خيبة الامل اذ تركزت السلطة في ايدي افراد قلائل، واهملت النواحي الانسانية التي لابد من توفيرها لكي يكون الانسان طبيعيا في حياته. وسعيدا في عيشه. وأذن فقد تدهورت الفكرة الاساسية من الاشتراكية اذ عني بالاشتراكية في روسيا ملكية الدولة لادوات الانتاج، وعني بها في الدول الغربية ارتفاع اجور العمال. وفقدت الاشتراكية مغزاها الانساني الاساسي الذي يهدف الى تحرير الانسان وألى اقامة قيم خلقية جديدة وتحقيق التماسك البشري، لان المجتمع الاشتراكي ينبغي ان يعين الانسان على ان يحيا حياة طبيعية لاينفصل فيها عن عمله وعن نفسه ليعبد الاقتصاد او ليقدس الدولة[٣٨].

وهناك نقد آخر اوضح ان الاشتراكية من الناحية التطبيقية لا تريد الا تحقيق اصلاحات اجتماعية لانها تؤمن بالنظام الديمقراطي وتعتقد ان الاشتراكية الكاملة سوف تتحقق تدريجيا خلال الوسائل الدستورية المشروعة في حين ان البعض الاخر كان يرى وجوب انهاء النظام الديمقراطي لتحل محل ديكتاتورية الشعب. ويظهر عجز الاشتراكية عن تحقيق المساواة حين تتعمق في دراسة النظام الشيوعي في روسيا فبالرغم من ان الشيوعية قامت في روسيا لتحقيق المساواة نرى انها لم تعمل سوى احلال نوع من عدم المساواة محل نوع اخر، بينما نرى الديمقراطيات وضع مقياسا معينا من المساواة هو ان (الجميع امام القانون سواء) وهذا النوع من المساواة عملي لانه لايدعي تحقيق المساواة الشخصية بل تحقيق معيار واحد لاقامة العدل.

ثم ان الغاء الملكية الخاصة في المشاريع الانتاجية يترتب عليه القضاء على الدوافع الكبرى الى الانتاج وهو المنفعة الشخصية لان المرء لايبدع الا في انتاج تتحقق له منه منفعة فأن عدم هذه المنفعة يعني ضعف انتاجه او موته وبذلك يقل الانتاج في الدولة كلها والرأسمالي يحصل على نتائج افضل من التي التي تحصل عليها الحكومة في عملين متساويين ومن نوع واحد وذلك لان الرأسمالي يتمتع بنتائج عمله اما الحكومة فلا تتمتع بهذه النتائج ولذلك لايهمها ان تزيد.

ويقول الرأسماليون ان الحكومة لاتستطيع ادارة المشاريع الصناعية بنفس الكفاية التي تدار بها المشاريع الفردية وقد اثبتت التجارب صحة هذا الرأي ويعترض الرأسماليون على الاشتراكية بأنها تجعل الفرد عبدا للمجموع فاذا ما خضعت كل نواحي الانتاج والتوزيع في الدولة للحكومة اقتضى الامر وجود جيش كبير من الموظفين وينتج عن اتساع نطاق العمل الحكومي ظهور الحاجة الى مجموعة كبيرة من القوانين والاوامر الادارية والتنظيمية ، ويحل الجمود محل المرونة ويقضي على الابتكار وتختنق العبقرية وهي سر رقي المجتمعات الحديثة لان العبقرية لاتجد مكانا صالحا بين تعدد القوانين وصرامة الاوامر الادارية.(٣٩)

الاشتراكية كحركة سياسية ونظرية اجتماعية معا تمثل المعرفة المثالية لانها لم تظهر من البناء الاجتماعي الاشتراكي بل ظهرت من امراض المجتمع الرأسمالي مثل الصراع الطبقي والاغتراب المهني والاستغلال البشري ونتيجة لاحساس بعض المنظرين الذين ارادوا تغيير (عمارة) البناء الاجتماعي من الرأسمالي الى الاشتراكي بوساطة فرض الاشتراكية كنظام سياسي يقود ويوجه باقي انظمة العمارة الاجتماعية لتحقيق اهدافها المتمثلة بالغاء الملكية الفردية والغاء الفوارق بين الغني والفقير والحاكم والمحكوم. اي المساواة بين الناس من اجل خدمة ميول الانسانية لا المادية عند الانسان وتحقيق الديمقراطية وتشجيع نظام الانتاج التعاوني وأنشاء الجمعيات التعاونية الانتاجية وتحسين حالة العمال ورفع اجور العمال وتحسين التعليم والمستوى الصحي وغيرها. وأن تجعل كافة انظمة البناء الاجتماعي والاقتصادي والتربوي والعسكري والقضائي والاجتماعي في خدمة النظام السياسي الاشتراكي الذي بنى انماطها وقوانينها وقواعدها لكي تكون مرتبطة به هذا على صعيد النظري ، لكن عندما طبقت لم تتحقق كافة الاماني والاهداف التي كانت قد دعت اليها المعرفة الاشتراكية من مبادئ انسانية بعيدة عن الماديات لانها اهملت او اغفلت (الميول البشرية) منها الميل الخلقي اذ افترضت ان عامل الخير في الانسان هو السائد والغالب عن الاشتراكي ونسى عامل الشر او الخبث عنده الذي لايختلف عن باقي البشر، ثم انه اهمل (الميل الاستبدادي) او تعسف البشر عندما يملكوا سلطة قوية بعدما كانوا محرومين منها اوكانوا تحت سلطانها خانعين لها بشكل صاغر، هؤلاء الناس يتحولون الى فئة استبدادية طاغية لاترحم الناس عندما تستولي على قيادة السلطة وتنسى معاناتها من شرور الذين حكموها بغطرسة وعجرفة.

ثم هناك الميل المتفائل لكفاية اشتراكية وسائل الانتاج. هذه الميول المهملة في العمارة المعرفية الاشتراكية جعلت السلطة والثروة بيد افراد قلائل من الناس فأصبحت هناك

ملكية الدولة لوسائل الانتاج ففقدت الاشتراكية مغزاها الانساني الاساسي الذي يهدف الى تحرير الانسان من سيطرة الطبقة الاستغلالية وحلت الدكتاتورية العمالية محل النظام الديمقراطي .

قصارى كلامي هو ان الاشتراكية عند تطبيقها احلت عدم المساواة واحدة محل الاخرى ولم تقم المساواة محل عدم المساواة وماقالت عن ان تظهر الى مستوى التطبيق وقد يرجع ذلك الى عدم نضج المعرفة الاشتراكية عند منفذيها او انهم استغلوا فعالية السلطة فغررت بهم وابعدتهم عن تحقيق جوانبها الانسانية الخيرة فتغلبت الميول التسلطية على المبادئ الاشتراكية التي جاء بها معرفتها وبالتالي تسلطت الدولة على الشعب بعد تطبيق النظام الاشتراكي وقل انتاجها بسبب المنافع الشخصية التي لاتبدع الا في فرديتها، وباتت الدولة جيشا هائلا من الموظفين الذين لاينتجون بقدر ضخامة كفاءتهم وقدراتهم فترهل الجهاز الاداري وهزل انتاجه وحل الجمود محل المرونة.

٤/ أ- الديمقراطية :

نظام الحكم الديمقراطي اوسع انظمة الحم انتشارا في العصر الحديث والديمقراطية معناها حكم الشعب او الحكومة الشعبية وهناك من يعرفها بانها الحكومة الشعبية التي يختارها اعضاؤها من الشعب وتعمل على تحقيق مصالح الشعب ، وبعض آخرون يعرفونها بأنها نظام الحكم الذي يعطي مجموع الشعب حق ممارسة السيادة والديمقراطية تقوم على اساس المساواة السياسية بين الافراد ، وتعارض احتكار الامتيازات السياسية لاي طبقة من طبقات الشعب وتؤكد ضرورة وضع الحكم بين ايدي الاغلبية ، وضرورة صدور القوانين بموافقة الرأي العام.

ونظام الحكم الديمقراطي قائم على اساس الثقة بمقدرة الشعب على حكم نفسه وسلطة الحكام في راي انصار الديمقراطية مستمدة من رضاء المحكومين.

وليس معنى الديمقراطية ان يشترك كل افراد الشعب في الحكم لان الحكومات الديمقراطية تضع كثيراً من القيود التي ترى انها لازمة في المواطن الذي يصلح لممارسة الحكم مثل قيود السن والاهلية والتعليم ، فبعض الحكومات الديمقراطية تحدد سن الناخب بواحد وعشرين عاما اذ ترى ان المرء قبل هذه السن لايكون قد استكمل نضوجه السياسي والاجتماعي واذا كان ذلك فأنه لايصلح للحكم على الاشياء وهناك حكومات

تشترط درجة معينة من التعليم لتضمن مستوى معينا في الذكاء في الناخبين وكثير من الحكومات الديمقراطية تمنع عديمي الاهلية والمجرمين من ممارسة حقوقهم الانتخابية. وإلى عهد قريب كان بعض الحكومات الديمقراطية يحرم النساء من حق الانتخاب ومن حق المشاركة في اعباء الحكم. اي بحرمانهن من حقوقهن السياسية.

والسلطة السياسية لاتوزع توزيعا عادلا بين المواطنين اذ لايستطيع ان يصل الى المراكز السياسية العليا في الدولة الا عدد قليل من المواطنين وكذلك تحتم الحكومة مؤهلات خاصة وخبرة معينة لبعض الوظائف الكبرى في الدولة وهذه المؤهلات لاتتوافر عادة لمجموع المواطنين. ولاشك ان السلطة الفعلية التي يتمتع بها الوزير او النائب في الحكومة الديمقراطية اكبر بكثير من تلك التي يتمتع بها المواطن العادي وهناك مواطنون لهم تأثير اكبر من غيرهم على الرأي العام وهم اقدر على توجيهه.

بمعنى ادق تشير الديمقراطية الى مايلي: -

١- اذا كان هناك موافقة عامة على نظام الحكم.

٢- اذا كانت القوانين تصدر من الشعب عن طريق ممثليه الذين ينتخبون بطريق الاقتراع العام.

٣- اذا كان رئيس الحكومة منتخبا بواسطة الشعب سواء كان الانتخاب مباشرا او غير مباشرا وسواء اكان مسؤولا امام ممثلي الشعب ام غير مسؤول.

٤- اذا كانت الغالبية العظمى من الشعب تتمتع بحق الانتخابات بالتساوي.

٥- اذا كان باب الوظائف العامة مفتوحا امام جميع الطبقات ونظام الحكم الديمقراطي ينقسم الى نوعين: الحكم الديمقراطي المباشر والحكم الديمقراطي غير المباشر او التمثيلي.[٤٠]

وفي هذا المقام لابد لنا هنا من اثارة السؤال التالي: كيف يتسنى للديمقراطية ان تنشأ في شعب لاعهد له بها؟ الجواب على ذلك ان الديمقراطية قد تنشأ سرا بين جماعة المفكرين او تنمو بذورها في نظام ديكتاتوري بلغ من الفساد والانحطاط درجة تفقده عن تنفيذ وسائل القمع. او قد يفرض النظام الديمقراطي فرضا على شعب ما عن طريق حاكمه الذي يخلص له ويجد ان في هذا النظام خيره وفلاحه على ان الوسيلة التي تم اللجوء اليها اكثر من سواها فهي الثورة والثورة قلما نجحت بين ليلة وضحاها. انها عمل صراعي يطول امده بمقدار مايحشده النظام الاوتوقراطي القائم من قوى وهي كثيرة.

ان الديمقراطية تعبير سياسي عن اسمى مافي الانسان من رؤية وأتزان وشجاعة وضبط نفس ، فهي ليست كينونة بل صيرورة، فقد نخسرها ولكننا لن نربحها ربحا كاملا . انها نزاع ابدي لان لكل جيل مشاكله الجديدة . وللديمقراطية احكاما دائمة تتمشى عليها ، منها ان الحكومة تقوم على القانون الاعلى خشية الحاكم فالمبدأ الذي يميز بين نظام حكومي وآخر هو الحق في سن الشرائع والسيطرة على تنفيذها . فأذا كان هذا الحق ليس للشعب كما هو منصوص عليه في الدستور فأن النظام ابعد مايكون عن الديمقراطية .

وهنالك حكم اخر تتمشى عليه الديمقراطية وهو ان على الطرفين المتنازعين او اكثر من الطرفين اقرار مبدأ التوافق فتغير الاحوال امر اكيد لامندوحة من حدوثه لذلك وجب تغيير الاحكام ايضا والا انعدمت اسباب البقاء دون تغيير الاحكام يجب استخدام اسلم الوسائل عاقبة وأقلها ضرراً على الحريات المدنية .

وهنالك ايضا حكم ثالث تتمشى عليه الديمقراطية وهو انها لاتدعي الكمال فأن هي ادعته انحدرت الى مستوى النظريات السياسية الاخرى التي ترفض الاقرار بعامل التغيير لاعتقادها بأنها تحوز على الكمال .(٤١)

الواقع ان النظام الديمقراطي برغم تطوره وتقدمه فيه الكثير من اسباب التناقض فهو يطبق في دول فيها اكثر من عدم المساواة في الفرص وفي الدخل . فمن الطبيعي ان تتمسك الطبقة صاحبة الامتياز بحقوقها التي لاشك في فقدانها اذا عبرت الاكثرية المحرومة من الامتياز تعبيراً صادقاً عن ارادتها ولتجنب هذا الخطر كان يحظر حق التصويت على كثير من الناس الذين لايملكون ولم ينل كل مواطن حق الانتخاب دون قيد او شرط الا بعد جهد شاق ووقت طويل .

كيف يمارس الناس هذا الحق؟ وكيف يعبرون عن ارادتهم اذا لم تكن لهم ارادة او عقيدة خاصة بهم اذا كانوا افرادا آليين يعيشون عيشة تنفصل عن طبائعهم واذا كانت اذواقهم وآراؤهم واختيارهم تنطبع بطابع الاجهزة والهيئات الكبرى وتتكيف بها ، ان اباحة حق الانتخاب للجميع يصبح تحت هذه الظروف مجرد صنم من الأصنام المعبودة المقدسة . وفي المجتمع الذي يعيش فيه الناس عيشة انفصالية غير طبيعية لاتختلف الطريقة التي يعبرونها الناس عن آرائهم كثيراً عن طريقة اختيارهم في شراء السلع ، انهم يسمعون الى طبول الدعاية ، ولاتعني الحقائق الا قليلاً بالقياس الى الضوضاء التي تصار عن هذه الطبول وتوحي اليهم بما يؤمنون به . ان الاداة السياسية في بلد ديمقراطي لاتختلف في

الواقع سيرها عن الاسلوب الشائع في سوق السلع ولاتختلف الاحزاب السياسية كثيراً عن المشروعات التجارية الكبرى ويحاول الساسة المحترفون ان يبيعوا بضاعتهم للجمهور بالدعاية وتشبه طريقتهم كثيراً طريقة الاقناع المصطنع بالاعلان.

ان الموازنة بين طريقة تكوين الرأي في السياسة وطريقته في سوق السلع بموازنة اخرى لاتتصل بتكوين الرأي بمقدار ماتتصل بالتعبير عنه ويقصد هنا الدور الذي يلعبه حملة الاسهم في المؤسسات الكبرى وتأثير ارادتهم في الادارة. وقد آلت ملكية المؤسسات الكبرى اليوم الى مئات الالوف من الأفراد الذين يملك كل منهم جزءاً يسيراً جداً من مجموع الاسهم. وجملة الأسهم- من الناحية القانونية- يملكون المشروع ومن ثم فهم اصحاب الحق في تحديد سياسته وفي تعيين نوع الادارة. اما من الناحية العملية فهم لايحملون الا مسؤولية صغرى عن ملكيتهم ويذعنون كما يقرره رجال الادارة قانعين بدخل منظم والغالبية العظمى من حملة الاسهم لايهمها ان تحضر الجمعيات العامة ويؤثرون ان يبعثوا بتوكيلاتهم للادارة ولايمارس الادارة مجموع المالكين او غالبيتهم الا في قليل جدا من المؤسسات الكبرى والامر فيما يتعلق بالادارة في الديمقراطية الحديثة لايختلف كثيراً عنه في المؤسسات الكبرى. حقا ان اكثر من ٥٠٪ من الناخبين يدلون باصواتهم شخصيا. ولكنهم يختارون بين حزبين يتنافسان على كسب الاصوات وما ان يظفر احد الحزبين بالاصوات ويصل الى الحكم حتى تبعد العلاقة بينه وبين الناخبين. ولاتصدر القرارات عن الشخصيات البارزة ذات النفوذ فيه وهم كثيراً مايكونون مجهولين للجمهور والواقع ان المواطن يعتقد انه يوجه قرارات بلاده ويشترك فيها، في حين انه لايمارس هذا الحق اكثر مما يمارسه حامل الاسهم العادي في ادارة شركته: (٤٢)

لقد اعتبرنا الديمقراطية هنا نمطا معرفيا مثاليا نابعا من وسط اجتماعي وسياسي مضطرب ومتصارع الامر الذي يجد البعض في النظام الديمقراطي خيره وفرحه يطلب منه ان تكون الحكومة قانونية لافردية وملحة على تطبيق التوافق بين الاطراف المتناحرة داخل المجتمع، اي تريد ان يكون لديها حكومة شعبية (حكم الشعب).

وتكمن مثالية هذا النموذج المعرفي في كونه يظهر من بين التناحرات والاضطرابات الاجتماعية والسياسية لايعكس نمط العمارة الاجتماعية السائد في المجتمع بل نقيضه لكي يزيل الاضطرابات والاصطراعات الاجتماعية والسياسية. اي انه يهدف الى احداث تغيرات في العمارة (البناء) الاجتماعية لانتاج انماط سياسية واجتماعية واقتصادية تمثل المساواة والتوازن بين القوى الاجتماعية السائدة (بمعنى اخر تعكس اجزاء معرفته الاساسية)

ولاتقف عدد هذا الحد بل تستثمر في الاعتماد على نمط المعرفة الديمقراطية طيلة وجودها في العمارة الاجتماعية ، بل تهدف ايضا ان يكون افراد المجتمع حاملين الافكار الديمقراطية ايضاً ويعبرون عنها في حياتهم العملية . هذه الطموحات الخيالية المثالية لاتمثل الواقع الاجتماعي . اي انها غير موضوعية وواقعية ، بل حدسية مبنية على التمني والامال الواسعة لابسبب خصوبة خيال الديمقراطية بل بسبب حدة وشدة التناحرات والاضطرابات القائمة في المجتمع .

فقد وجدنا الحكومات الديمقراطية تضع العديد من القيود على ممارسة الديمقراطية من قيود السن والاهلية والتعليم ومنع المجرمين من ممارسة حقوقهم الانتخابية . وقسما من الحكومات تمنع النساء من حق الانتخاب . فضلا عن تمسك الطبقة ذات الامتياز العالي بحقوقها في السلطة تحضر حق التصويت عن الكثير من الناس الذين لايؤيدونها . علاوة على اجهزة الدعاية والاعلام التي استغلت من قبل المرشحين للتأثير على الناخبين فباتوا (الناخبين) اشبه بالمستهلكين في السوق التجاري الذي يشترون سلعا مروجة اعلاميا . هذا من جانب اخر فأن اصحاب الاملاك والعقار والاسهم (الاثرياء) قادرون على دفع تكاليف الحملة الاعلامية للانتخاب فيصرفون الاموال الطائلة لكي يفوزوا من اجل زيادة ثرواتهم وليس الدفاع عن حقوق الناخبين.

فالنظام الديمقراطي اذن لم يحقق حكم الشعب بل حكم الاثرياء القادرين على استخدام الوسائل الدعائية المؤثرة على الناس من اجل شراء اصواتهم . فهي اذن عملية صراعية بين مالكي المال وفاقديه ، فضلا عن كون النظام الديمقراطي لم يلغ الاستغلال البشري بل تحويله من صورة الى اخرى . اي ان الديمقراطية تعني المعرفة الصورية – المثالية في منطقها وطروحها فهي بهذا الوضع غير واقعية –

٥/ أ– الفاشية في ايطاليا :

ترجع نشأة الفاشية في ايطاليا الى عدم استقرار الاوضاع السياسية والاقتصادية في اوربا بعد الحرب العالمية الاولى . تتجه الفاشية مع النازية اتجاها مضادا للنظام الشيوعي في روسيا وأن كان فيها نفس مافي اسلوب الحكم الشيوعي من حيث سيطرة الفرد الواحد او الحزب الواحد . وكان من الجائز الا يكون للفاشية اي كيان او قوة سياسية في ايطاليا لو ان الشيوعية الروسية لم تحاول استغلال الظروف الاقتصادية في ايطاليا وتعمل على نظام

حكم ديكتاتورية. البروليتارية لان ايطاليا خرجت من الحرب محطمة الامال اذ دخلت الحرب املا في الحصول على مستعمرات في افريقيا وأن تحصل على مركز ممتاز في شرق البحر الادرياتيكي، غير انها خسرت هذا وفوق ذلك انهارت اقتصاديا بعد الحرب اذ خرجت مثقلة بالديون وميزانيتها غير متوازنة وضاع جزء كبير من قوتها الانتاجية خلال الحرب. وبهذا كله تعرضت لازمة مالية حادة وسرعان ماظهر تذمر الجنود العائدون من الميدان، كما ظهر نوع خطر من عدم الاستقرار بين طبقات العمال فأخذوا يستولون على المصانع في كثير من المناطق مما زاد الانتاج الصناعي ضعفاً فوق ضعفه ومما جعل انصار الشيوعية ينتهزون الفرصة فيحاولون الاستيلاء على الحكم واخضاع الشعب الايطالي لدكتاتورية البروليتاريا. وفي هذا الوقت كان بنيدتو موسيلني يعتنق الاشتراكية وكان قد تمكن من تكوين عصبة محاربة هدفها تمكين ايطاليا من التمتع بثمرة الانتصار في الحرب عن طريق ارغام الحكومة على تنفيذ بعض الاصلاحات الضرورية وتكونت تلك العصبة من فئات مختلفة من الشعب ففيها من الجنود العائدين من الحرب ومن العمال ومن الطلبة ومن رجال الاعمال ورجال الادب وأصحاب الاملاك وأبناء النبلاء.

وفي سنة ١٩٢٢ بدأ موسليني وحزبه في الزحف المنظم على روما وتمكن من الاستيلاء على الحكم واعادة النظام في الدولة ثم بدأ بتثبيت مركزه بالتدريج. ولم يلبث ان اصبح السيد المطلق في ايطاليا كلها.

ومنذ اول نشأة الحركة الفاشية كون موسليني جماعات من انصاره للاشراف على استمرارالعمل في المصانع والمحافظة على النظام ولما اشتد ساعد الفاشية زاد عدد هذه الجماعات حتى اصبحت جيشا غير رسمي واتخذت لنفسها رداء خاصا اسود اللون اطلق عليه اسم (القمصان السوداء).

ومنذ زحف موسليني على روما اخذ يثبت مركزه في الحكم حيث يتعاون مع الاحزاب الفاشية القائمة ومع البرلمان القائم ولما زادت قوته بدأ يتجاهل هذه الاحزاب ويهمل البرلمان ولكنه ابقى على سلطته الدستورية وحافظ على دستور الدولة الذي كان ينص على: –

١ – الملك يرأس السلطة التنفيذية.
٢ – البرلمان يمارس السلطة التشريعية وهو يتكون من مجلس نواب ومجلس شيوخ.

ولكن موسيلني جمع كل السلطات في يديه باعتباره رئيسا للحزب الفاشي وانشأ مجلسا اطلق عليه اسم (المجلس الفاشي الكبير) وصار هذا المجلس يختار المرشحين للبرلمان

وجعل جميع الموظفين ذوي المناصب الرئيسية في الحكومة مسؤولين مباشرة امام رئيس الحكومة الذي هو في نفس الوقت رئيس الحزب الفاشي.

النظرية الفاشية :

الفاشية عقيدة عمل (ويتضح هذا من قول موسليني) برنامجها هو العمل لا الكلام. غير ان هذا لايمنع من ان للفاشية بعض المبادئ العامة التي تؤمن بها وتحاول تطبيقها وأهم هذه المبادئ.

١ – سيادة الدولة التامة : رغم ان الدولة كانت منظمة تنظيما طائفيا وأنها كانت تحتفظ بوحدة الدولة ولا تؤمن بالسيادة الموحدة. لذلك لم تمنح المنظمات الطائفية او النقابات اي حقوق تجعلها مستقلة عن الدولة.

٢ – وحدة الوطن : لاتسمح الفاشية الا بوجود حزب واحد وهي بذلك تفترض انه لاتعارض بين مصلحة الدولة ومصلحة الفرد : اي فلا داعي في رأيهم لتعدد الاحزاب لان تعددها يعني اختلاف المصالح داخل الوطن واختلاف المصالح من شأنه ان يضعف الدولة.

٣ – التناسق التام بين رأس المال والعمل : من عقائد الفاشية انه لايوجد تعارض بين رأس المال والعمل ومن ثم فهي لاتؤمن بصراع الطبقات.

٤ – عدم فائدة النظام الديمقراطي : ترى الفاشية ان النظام الديمقراطي لافائدة منه للدولة بل انه يضعفها بما يحدثه من انقسامات داخلية وعدم استقرار في الحكم ولانه يقوم على تحكم الاغلبية التي تكون غالبا جاهلة وهي تعتقد انها تمثل الشعب اصدق مما تمثله الديمقراطية لان الشعب في رأيها لايصلح لرسم سياسة الدولة ولايستطيع ان يعرف اصلح الطرق المؤدية الى تحقيق مصالحه. وبما ان الفاشيين هم الفئة المختارة من العناصر الصالحة في الشعب فهم الذين يستطيعون رسم السياسة الصالحة للشعب ويستطيعون رسم هذه السياسة بسرعة كبيرة وكفاية ممتازة. (٤٣)

فضلا عن ذلك فأنه من الممكن ارجاع جذور الفاشية الى التناقضات القائمة بين تزايد النزعة الاحتكارية الصناعية والنظام الديمقراطي. ففي اوربا بعد الحرب العالمية الاولى واجه الجهاز الصناعي الذي كان يسير بقوة في طريق الترشيد ويتوسع بسرعة متزايدة في الاستقلال وخاصة بسبب انقسام السوق العالمية وبسبب تلك المجموعة الضخمة من

التشريعات الاجتماعية التي كانت الحركة العمالية تدافع عنها بحماسة في هذا الموقف اتجهت اقوى الجماعات الاقتصادية الى الامساك مباشرة بزمام السلطة السياسية حتى تنظم الانتاج الاحتكاري وتقضي على المعارضة الاشتراكية وتستأنف النزعة التوسعية الامبريالية.

ولم يكن من الممكن للنظام السياسي الذي ظهر ان ينمي القوى الانتاجية دون ان يمارس ضغطا مستمراً على اشباع الحاجات الانسانية وهذا يقتضي سيطرة شمولية على كل العلاقات الاجتماعية والفردية والقضاء على الحريات الاجتماعية والفردية وتكتيل الجماهير بالاساليب الارهابية وجعل المجتمع معسكرا مسلحاً في خدمة تلك المصالح الكبرى التي استطاعت الصمود في صراع المنافسة الاقتصادية وقد تخلص هذا النظام من فوضى السوق وجعل العمل خدمة اجبارية، وأتسع نطاق القوى الانتاجية بسرعة ولكن العملية كلها لم تخدم الا مصالح البيروقراطية الحاكمة التي جعلت نفسها وريثة للطبقة الراسمالية القديمة. ثم هدمت الفاشية الاطار الليبرالي للثقافة الذي اوضح بأنها هدمت اخر ميدان كان الفرد يستطيع فيه ان يطالب بحقه ازاء المجتمع والدولة.(٤٤)

وترى الفاشية ان الحريات ليست حقا مطلقا للفرد فيعمل ويتصرف وفق مشيئته، ولكن الدولة تستطيع ان تمنح من الحريات بقدر ما يتناسب مع قوة الوازع الاخلاقي السائد بين الناس ولزعيم الفاشي المذهب (موسليني) قول معروف في ذلك، هو انه يوجد نوع من الحرية لاوقات الحرب ونوع اخر لاوقات السلم وثالث لاوقات الثورة ورابع للاوقات العادية. كما انه يوجد نوع من الحريات لاوقات الرخاء واخر لاوقات الشدة والازمات.

وقد انكرت الفاشية على الفرد حرية الاجتماع وحرية الرأي وحرية الكتابة. فالصحافة الايطالية في ظل النظام الفاشي قد سلبت كل حرية حقيقية وغدت صحافة شبيهة بالرسمية ترهقها القوانين الرادعة وتسيطر عليها الحكومة بواسطة وزارة الدعاية وتوجهها وفق مشيئتها في جميع الشؤون الداخلية والخارجية وكان الفاشيون يبررون ذلك بان الصحافة غدت في عصرهم قوة لايستهان بها ولابد ان تخضع وتسير وفق مشيئة الدولة والنظام القائم. بيد انه يمكن ان يقال في هذا الصدد ان الصحافة الادبية والعلمية استطاعت في ظل الفاشية ان تحتفظ ببقية من حريتها وتقاليدها العلمية والنقدية القديمة.

ان الفاشية لم تكن في الواقع سوى طور من الحوار الميكافيلية العملية ولم تكن سوى دكتاتورية يدعمها العنف المطلق ولم تلجأ في اعمالها لغير الوسائل الميكافيللي المطلقة، من

القسوة والعنف والغدر وانتهاز الفرص بأي الوسائل والاثمان. وقد قضت الفاشية على سائر الحقوق والحريات العامة وجعلت من الشعب الايطالي في ظلها شعبا عبدا لارأي له ولايستطيع التفكير والحركة بغير مايملي عليه سادته. وقد كان من اثر مبادئ الفاشية وتعاليمها الخداعة ومزاعمها المتطرفة ان تبث الى نفوس الشعب الايطالي عواطف الغرور والكبرياء المرذولة والطموح الكاذب والاماني المغرقة حتى غدا يتصور لنفسه بين الامم منزلة لم تكن له ولم تؤهله لنيلها صفاته وغدا يتصور انه سيعيد مجد الامبراطورية الرومانية ويستعيد ماكانت تملك من اقطار في الشرق وفي الغرب وكانت ايطاليا في ظل هذا السراب الخادع تملأ العالم قبيل الحرب بدعاويها وصيحاتها ووعيدها وكان العالم المخدوع في حقيقة امرها يهتز لهذه الصيحات وفي ظل هذا الوعيد استطاعت ايطاليا الفاشية ان تحقق بعض مطامعها الاستعمارية بغزو الحبشة والبانيا. غير ان امانيها لم تكن تقف هذا الحد المتواضع فقد كانت لها اطماع محققة في امتلاك مصر وتونس وسوريا وتركيا واليونان وغيرها. وقد دفعها الغرور الاعمى الى دخول الحرب وهي تضطرم بهذه الاماني وتظن ان تحقيقها ميســور ولاح لها انهـــا عـــلى وشك الفوز بها. ولكن الحوادث مالبثت ان كشفت حقيقة هذا السراب الخادع للشعب الايطالي وللعالم كله. فقد صهرت الحرب قوى الفاشية وتوالت المحن العسكرية على ايطاليا وفقدت امبراطوريتها الافريقية تباعا ثم فقدت صقلية. وارهقتها الغارات الجوية وخبت قوى الشعب الايطالي المعنوية واهتزت اسس الفاشية التي لقيت ايطاليا في ظلها كل هذه المحن.(٤٥)

جاءت مثالية الفاشية بطروحات نظرية مطلقة تمثلت في سيادة الدولة التامة ووحدة الوطن والتناسق التام بين رأس المال والعمل وتمثل الشعب بمصداقية اكثر من الديمقراطية. هذه الاهداف الطموحة برزت بعد ان سادت في ايطاليا عدم استقرار سياسي بعد الحرب العالمية الاولى ومناهضة الشيوعية لها (للفاشية) والوضع الاقتصادي المزري في ايطاليا بعد ان خسرت كل شيء في الحرب العالمية الاولى. فجاءت هذه الاهداف المثالية نماذجا متناقضة للاوضاع السائدة في ايطاليا فطالبت بسيادة الدولة على المجتمع بشكل مطبق وقيادة وتوجيه كافة مرافق المجتمع والدولة او لحكومة الحزب الواحد، وطالبت بالوحدة الوطنية بسبب تمزق المجتمع الايطالي الى طوائف عديدة، ولما كان معظم ابناء المجتمع الايطالي جاهلا بوعيه– في نظر الفاشية– فلم تطبق الديمقراطية. فجاءت بمعرفة سياسية وفكرية مغايرة لما هو سائد في المجتمع الايطالي واستهدفت العديد من نواحي الحياة لتغيرها. وفعلا غيرت العديد منها عنوة وقسراً فبلورت نظام عسكري وسياسي وتربوي خاضعا للافكار الفاشية (افكار الحكومة الشاملة وسيطرة الحزب الواحد في الدولة)

بيد انه عندما جاءت (الفاشية) الى الحكم واستلم قيادتها موسليني استبد فيها وقمع الحريات الفردية وجيش المجتمع فعسكر افراده بتسليح كامل من اجل خدمة مصلحته الشخصية (مصلحة موسليني) وليس مصلحة المجتمع العامة وأخضع الانتاج لصالح ولخدمة اصحاب المواقع البيروقراطية العالية (الحاكمة) التي جعلت نفسها وريثة للطبقة الرأسمالية القديمة وهشمت الاطر الثقافية المتحررة ، الامر الذي جعل من ابداع الفرد الثقافي مسخرا لاتجاهات الفئة الحاكمة وليس الابداع الانساني او المجتمع الايطالي.

اي اصبحت الحريات الفردية مكبوتة والانتاج الصناعي لصالح فئة قليلة حاكمة يعيش الجميع في ظل ارهاب وطني لخدمة الفرد القائد (موسليني) ولم تتحقق اية رفاهية وانتعاش اقتصادي واجتماعي في المجتمع الايطالي الذي خرج من الحرب العالمية الاولى خاسرا كل شيء (ماديا ومعنويا) ولم تتحقق عناصر المعرفة المثالية التي حملتها الفاشية في باديء الامر وهذا يعني ان المعرفة الحسية تكون خيالية مثالية لم تسمح للاحكام العقلية بتقويمها وجعلها قريبة من الواقع الاجتماعي فضلا عن نسيانها او اغفالها للميول البشرية عندما تظهر على سطح السلطة بعدما كانت تابعة لها وخاضعة لها. اذ ان الفرق يكون كبيرا بين الميول البشرية الخانعة او التابعة التي تتجه نحو الجوانب الخيرة والطيبة فتغلب عليها النوازع الانسانية ، لكن عندما تستسلم السلطة او تحتل مواقع هرمية قيادية فأنها تتجه نحو الجانب التسلطي والتعسفي في معظم مناشطها وتبتعد عن الجانب الطيب والخير وهذا ماوجدناه في الاشتراكية والديمقراطية والفاشية.

٦/أ النازية في المانيا

كانت النازية في المانيا وليدة ظروف الحرب العالمية الاولى لان هزيمة المانيا واضطرارها الى قبول شروط معاهدة فرساي نتج عنها اضرار مادية ونفسانية عميقة الاثر في شعبها. فقد خسرت مساحة كبيرة من اراضيها واضطرت الى دفع تعويضات ضخمة للحلفاء وقبلت مرغمة ان ترى اغنى منطقة صناعية في وطنها تخضع لاحتلال القوات الاجنبية وتلك هي منطقة الرور. اذ أن الحرب كانت نتائجها وبالا على المانيا من الناحية الاقتصادية حتى تعرضت ماليتها لتضخيم لامثيل في التاريخ. فساءت حالة الطبقة المتوسطة وانتشرت البطالة بين العمال وبناء على هذا تعرضت للدعاية البلشفية كما تعرضت لها ايطاليا لان الشيوعيين وجدوا في الفوضى الاقتصادية فرصة سانحة لفرض دكتاتورية البروليتاريا ، ولكن وقف في هذا الخطر الشيوعي وجود الحزب الاشتراكي القومي. فقد سيطر على الموقف

سريعا بفعل زعامة (هتلر) الذي استطاع ان يعطي الى المانيا نظامها وثقة شعبها بوطنهم الاكبر.

النظرية النازية:

الاشتراكية القومية في المانيا كانت تعني كما يدل اسمها- الايمان التام بالقومية الالمانية. وهي مستمدة اصلا من مبادئ سيكولوجية اكثر مما هي اقتصادية او سياسية. فمن الناحية النظرية كانت ترى امكان جمع الطبقة العاملة مع طبقات الشعب الاخرى في ظل نظام ديمقراطي. اما من الناحية العلمية فلم تكن الا ايديولوجية مبدؤها (المانيا للالمان) اي انها ايديولوجية وطنية متطرفة لذلك سارت خطة الحزب من الناحية الاقتصادية على اساس تحقيق الاكتفاء الذاتي. اما خطته السياسية فتقوم على اقرار النظام في الداخل ومكافحة الشيوعية الروسية واعادة الاراضي التي خسرتها المانيا في الحرب العالمية الاولى.

وقد نادى الحزب بفكرة التفوق الجنسي الالماني على الاجناس الاخرى ونادى بمعاداة الجنس اليهودي وفكرة الحزب عن الاجناس كان يصاحبها قولهم ان المانيا لم تهزم في الحرب بقوة السلاح وانما ترجع هزيمتها الى الدعاية الهدامة التي كان يقوم بها اليهود خلف خطوط القتال. كما كان بسبب الازمة الاقتصادية التي حلت بالمانيا بعد الحرب الى فعل اليهود. وقد بذل الحزب النازي مجهودات جبارة لتعليم الشبان الالمان مبادئ القومية والوطنية كما حرم تأليف الاحزاب المعارضة واحتاط اشد الاحتياط من المؤامرات والانقسامات الداخلية (٤٦).

فضلا عن ذلك بأن النازية تمثل (الحكومة الشمولية) التي تسحق الفرد في اخضاعه للجماعة خضوعا تاما بحيث تشكل حقيقة طبيعية يربط بين عناصرها (الدم والارض) ولايخضع لمعايير او قيم عقلية. وقد استغلت الاشتراكية الوطنية هذا التركيز على الظروف (الطبيعية) من اجل صرف الانتباه عن الاساس الاجتماعي والاقتصادي للنزعة الشمولية. فالجماعة الشعبية لاتصبح موضوعا للتقديس بوصفها جماعة طبيعية الا لعدم وجود جماعة اجتماعية فعليه وبقدر مالا توجد هذه الجماعة الاخيرة ولما كانت العلاقات الاجتماعية تثبت عدم وجود اية جماعة اجتماعية فان الجماعة (الشعبية) تصبح بالضرورة متميزة على اساس (الدم والارض) وهو مالا يعوق التأثير الحقيقي للمصالح الطبقية داخل المجتمع.

ثمة حقيقة ان النظام التسلطي في النازية لايمكنه المحافظة على نظامه الاجتماعي الا بتجنيد اجباري لكل فرد بغض النظر عن ميوله من اجل العملية الاقتصادية. ففي هذا النظام يحل مطلب التضحية محل فكرة الرفاهية الفردية ولايمكن ان يكون هناك حد لواجب التضحية من اجل الكل اذا نظرنا الى الامة على انها الخير الاسمى في هذا العالم. ومن المحال ان يتمكن النظام التسلطي من رفع مستوى المعيشة رفعا ملموسا او دائما كما انه لايستطيع توسيع نطاق المتعة الفردية ووسائلها اذ ان هذا يؤدي الى هدم النظام الصارم الذي لايستغني عنه نظام الحكم هذا بل يؤدي في نهاية المطاف الى القضاء على النظام النازي الذي تحتم عليه طبيعته ذاتها ان يمنع اي نمو للقوى الاجتماعية والواقع ان مايحدث من تشجيع على التضحية التامة بالفرد انما يتم لصالح البيروقراطية الصناعية والسياسية على وجه التحديد لذلك فان من المستحيل تبرير هذه التضحية على اساس المصلحة الحقيقة للفرد. ومن ثم فان الايديولوجية الاشتراكية الوطنية تقول ببساطة ان الوجود الانساني الحق ينحصر في التضحية غير المشروطة وان ماهية الحياة الفردية تقضي بان يطيع الفرد ويخدم (خدمة لاتقف ابدا عند حد لان الحدود والحياة صنوان)(٤٧)

اما الاصول التشريعية التي قام عليها دستور الدولة النازية ترتكز على المبادئ الثلاثة الاتية:

١ - وحدة الجنس والعمل على حمايته من العناصر الدخيلة التي كانت تتمثل في دعاوي النظرية الارية وتفوق الجنس النورمندي وفي خصومه السامية والعمل على سحق اليهودية حسبما تقدم.

٢ - وحدة الحزب وادماجه في الدولة اذا لم يسمح ان يقوم في المانيا اي حزب غير الحزب الاشتراكي الوطني الذي اصبح جزءا لايتجزأ من الدولة. ومع ان النازية تتفق هنا مع البلشفية والفاشية في تأكيد الوحدة الحزبية فأنها تنفرد بفكرة ادماج الحزب في الدولة.

٣ - وحدة الزعامة وهي ظاهرة عامة في النظم الدكتاتورية ولكن النازية ترتفع بفكرة الزعامة الى مرتبة القدسية ، فالدولة في نظرهم هي الجماعة او الحزب وعمل الدولة متوقف على وجود (الزعيم) وعلى الايمان المطلق بقدسية الزعامة والزعيم في عرفهم لايمثل شخصا او اشخاصا بعينهم او يمثل مجموع الافراد الذين تتكون منهم الامة في وقت معين ولكنه يمثل فكرة وحدة معنوية الافراد الذين تتكون منهم الامة في وقت معين ولكنه يمثل فكرة وحدة معنوية ترتفع فوق جميع الرغبات والغايات الخاصة

وقد يستدعي الشعب الى تصويت اويدعى الرايشتاخ الى الاجتماع ليؤيد بعض القرارات ولكن القول الفصل يبقى دائما من حق (الزعيم) وحده[٤٨].

المعرفة المثالية النازية مشابهة للمعرفة المثالية الفاشية. اذ ظهرت بعد هزيمة المانيا بعد الحرب العالمية الاولى وخسرانها العديد من المكاسب المادية والمعنوية والاثار السيئة المنعكسة على شعبها وخضوع اغنى مناطقها (الرور) للاحتلال الاجنبي وتعرضها للدعاية البلشفية وتضخم البطالة في حجمها وسوء حالة الطبقة الوسطى وتخوفها من الخطر الشيوعي وتسلط الدكتاتورية الطبقة العاملة.

وفي ضوء هذه الحالة السيئة والتناقضات الحادة ظهرت اهداف مثالية نابعة من الاحاسيس الملهمة وليس من الواقع لتصوير حالة اجتماعية.

هذا الواقع المزري صّور حالة مثالية نموذجية خاصة بالامة الالمانية والقومية الالمانية لجمع شملها واعادة عزها وشموخها واعادة خساراتها التي منيت بها في الحرب العالمية الاولى. ولكن بعد ان جاء هتلر واقام الحكومة الشاملة لم يحقق المبادئ الالمانية التي جاءت بها النازية بل سحق الفرد واخضعه للجماعة خضوعا تاما غير مقامه على المنطق السليم والفكر العقلاني الرشيد بل على الاحاسيس الملتهبة من اجل صرف انظار الالمان عن النزعة السلطوية الشمولية فجند الجميع للتجنيد الاجباري من اجل خدمة اغراض هتلر وليس لاغراض الامة الالمانية والمبادئ القومية الألمانية. ولم تحصل الرفاهية للمجتمع بل حلت محلها التضحية في سبيل طموح القائد الفذ ولم يحقق الحرية الفردية بل وجه التضحية القومية لصالح البيروقراطية الصناعية والسياسية وليس للمصلحة الحقيقة للفرد وذاته.

ومن هذا نستنتج ان الافكار التي جاءت بها النازية قد سخرت بشكل مباشر كافة انساق العمارة الاجتماعية لها (النسق الاقتصادي والسياسي والعسكري والتربوي والاجتماعي) مستخدمة النوازع النفسية لا الاقتصادية من خلال اخضاع الفرد للجماعة الاجتماعية ومن ثم توجيه الجماعة لخدمة الحزب الحاكم وحكومته الشاملة. اي طبعت الفرد الالماني بافكار المعرفة النازية الطموحة والافاقة من اجل خدمتها وجعلت وجوده لخدمة وجودها وطوعت طموحه لطموحها وبذلك فانها كونت وبنت انظمة تربوية واقتصادية وسياسية وعسكرية من افكارها وطموحاتها وهذا هو هدفها الاخير والاسمى.

بعد ان فرغت من عرض مفردات هذا الفصل اصل الى نهاية الوجه الاول للمعرفة الاجتماعية (المعرفة المثالية) لاوضح الاراء والتعليقات الخاصة بها.

من ابرز مداخل المعرفة الاجتماعية المثالية هي: التاريخ والعقل والمصلحة العامة. هذه المداخل الثلاثة استخدمها العوارف في دراسة الوجه النموذجي– المثالي للمعرفة الاجتماعية. مثال على ذلك عندما اريد معرفة العقيدة الالمانية ذهب العارفة الى خلفيتها التاريخية، مبتدئا من فلسفة هيغل مارا بغيوبارخ ولاسال منتهيا بماركس لان هؤلاء وضعوا الخلفية التاريخية لجوهر العقيدة الالمانية. ثم عندما اراد هيغل ان يدرس عقيدة الفلسفة الالمانية دخل اليها من باب التاريخ متمنهجا بالتحليل المنطقي للاحداث التاريخية العقلانية، اي انه لم يعتمد على الاحداث الفردانية والشخصانية والموقعية– الفردية (سير ذاتية) بل الافعال العقلية لاحداث اجتماعية جسميـــة كشــف بوساطتها مراحل تقدم البشرية التي ابتدأت من المرحلة الواقعية وانتهت بالمرحلة المثالية ومن خلالها اثبت نجاح تجربة هيغل عندما هدم عمارة الفلسفة القديمة لكي يبني محلها هيكلا عقلانيا لفسلفة التاريخ . ولما رفض هيغل البحث عن الاحداث لتاريخية الفريدة الحدوث التي تعبر عن المصالح الذاتية فانه رفض تباعا الرومانسية كمذهب فكري.

بيد انه يقول اذا احترمت المصلحة الفردية المصلحة العامة وتماثلت معها فانها تكون جزءا منها ولاتنعزل عنها بل تخدمها لان الفرد الذي يعيش في ظل المجتمع ويخضع الاخير للدولة فان هذا الارتباط بين الفرد والدولة عبر المجتمع يجعل المصلحة الفردية مندمجة مع العامة بشرط ان لاتفرض الدولة قيودا على حرية تفكير الفرد وتحد من نشاطه العقلي.

ومن هذا التصور رفض هيغل تجزأة دراسة الاحداث التاريخية بل دراستها متكاملة (٤٩).

قصارى القول لقد سلكنا في هذا الفصل سبيل العدول عن العناية بعرض نماذج من المعرفة الاجتماعية المثالية التي وجدناها لم تتبلور من عقل العارفة بل من احاسيسه (ملاحظة عامة او بالمعايشة المباشرة) التي تم بوساطتها رصد الواقع الاجتماعي . ومن ثم دلف الى صيانة افكار عنه عكست ادراكاته ومعاناته وعندما سجلنا ووصفنا وحللنا ابرز نماذج المعرفة الاجتماعية المثالية (اليوتوبيا والايديولوجيا والاشتراكية والديمقراطية والفاشية والنازية) وجدناها تنبع من واقع اجتماعي وسياسي مضطرب غير متوازن في قواه الاجتماعية تغلب عليه حالات التعسف والتسلط الفوقي في العمارة (البناء) الاجتماعية على التحتي فيها،

فحصلت حالة السكون والركود في المناشط الاجتماعية بسبب العنف الشديد وعسفه الممارس من قبل الاعلى على الادنى فكون تناقضا صامتا بين قوى المجتمع في عمارته البنائية الذي جلب – بدوره– كابوسا فكريا جثم على اقلام العوارف لكنه لم يضعف او يهزل حواسه ومداركه للاحداث غير السوية (المرضية) امام بصره او سمعه او لمسه. فكتب وحلل ونقد ماشاهده وسمعه ولمسه بافكار، خيالية نموذجية تعبر عن نقيض النقائض القائمة في المجتمع . بمعنى ادق صور خيالية– حسية مؤثرة في فكر العارفة تمثل رغائب وحاجات واتجاهات فكرية (ذات منشأ حسي) لم تتحقق او تنجز بل تمثل حاجات العصر ومطامحه وآماله التي تتعارض– في اغلب الاحيان– مع النظام الاجتماعي القائم، لذلك حاولت هذه النماذج الاجتماعية المثالية تحطيمه وتهشيمه من اجل احلال نفسها محله وهذه اولى الخطوات في المعرفة الاجتماعية المثالية التي يقوم بها العوارف وهي محاولة ذكية وجادة تدل على اصدق مشاعره ومثالية تفكيره وصفاء تصويره الخيالي وسمو هدفه الانساني من اجل خدمة المجتمع لا الفرد او الموقع السلطوي او فئة اجتماعية خاصة وهذا ماقام به كل من افلاطون وارسطوا والقديس اوغسطين والفارابي وبيكون وتوماس مور ودارندروف وكارل وبوير مانهايم وريمون ارون في نموذج اليوتوبيا، وماقام به كل من جيمس ميكي وارون ومانهايم وكارل ماركس وبندكس وبرجس وتوماس ورالف شواز وبار يتووبيترم سروكن وادولنكوست وبوجلي في نموذج الايديولوجيا ، وما قاله كل من بابيف وسدرل فورية وروبرت اوين وماركس في نموذج الاشتراكية وماقاله المفكرون والكتاب عن الديمقراطية والفاشية والنازية.

اما الخطوة الثانية فهي عندما يحاول العديد من العوارف رفع معرفتهم الاجتماعية المثالية الى مستوى التطبيق لكنهم لايستطيعوا تنفيذ ذلك وذلك راجع لكون هذه المهمة من اختصاص الساسة اوالقادة. وهنا تأتي الحاجة الى ان يكون هؤلاء الساسة والقادة او الحكام متشربين بما جاء به العوارف من معرفة اجتماعية مثالية، لكن عندما يقدر احد القادة او الحكام الظفر بالموقع السلطوي والهيمنة على كافة مناحي المجتمع يقوم بتسخير المعرفة الاجتماعية المثالية ومريديها وانصارها لخدمة اغراضه الشخصية والذاتية السلطوية لا الانسانية او المعرفية المثالية. بل تبقى مبادئ واهداف المعرفة المثالية شعارات يطلقها لفظا ويستخدمها ظاهراً لتخدم مآربه التسلطية على المجتمع وتعزيز نفوذه داخل نظام الحكم. وتحت هذا التحول الشاذ تصبح احاسيس وافكار العوارف لاوجود لها على الصعيد الحقيقي وان الاهداف الانسانية النبيلة التي نادوا بها مسخت وحل محلها اهداف تسلطية ضد الفرد والمجتمع

المشكلة اذن هنا مع الحاكم الذي يدعي تطبعه بنموذج معرفي معين (اشتراكي او ديمقراطي او ايديولوجي) لكن واقع الحال يستخدم هذا النموذج غطاء نموذجي لتحقيق مآربه وهذا ماحدث فعلا لموسليني وهتلر ومعظم حكام دول اوربا الشرقية في اواخر العقد التاسع من هذا القرن عندما سقطوا لعدم تطبيقهم للمبادئ الاشتراكية التي جاء بها كارل ماركس بل استخدموها كأطار ظاهري لاخفاء العديد من تسلطهم الفردي والفئوي واهملوا المبادئ المثالية والانسانية التي جاءت بها الاشتراكية.

فالعيب اذن لايكمن في منطلقات العوارف او احاسيسهم او افكارهم المثالية بل في طموحات الحاكم او السياسي الذي جاء الى الحكم بوساطة النموذج المعرفي المثالي او على اكتافه فاستغلها لخدمة زعامته المتفردة التي وصل في نهاية المطاف الى تدمير العمارة المعرفية النموذجية وشوه صورتها المثالية وهذا ما حصل فعلا مع الديمقراطية والاشتراكية والفاشية والنازية.

في الواقع ان المعرفة الاجتماعية المثالية توضح اسمى وأدق وأنبل معاني الانسانية المترجمة على شكل صور اجتماعية اخرجها العارفة من واقع ممسوخ ومضطرب وفوضوي الى حيز الخيال بيد انه لايملك المقومات التطبيقية لكي يخرجها الى حيز الوجود والممارسة، فيستغل السياسي او الحاكم هذه النقيصة عند العارفة فيستخدم المعرفة غطاء مثالي براق يلبسه لكي يظهر امام المجتمع بأنه ممثل لها او انه ابنها ويتفانى في سبيل تحقيق اهدافها ويخدم المجتمع الانساني وعن هذا الطريق يهيمن على كافة اقسام المجتمع ويسيسه نحو اهدافه الخاصة ويسخره لخدمته ولتحقيق اهدافه الافاقة في السيطرة والتسلط التي لم تهدف (لامن قريب او بعيد) الاهداف الانسانية النبيلة التي جاء بها العارفة فيمسخها (السياسي) ويفسد صورتها النموذجية المثالية وبالتالي يتجرد منها ويتخلى عنها ويبقى هو القائد الفرد الطاغي المطلق الذي بدوره يخلق (بشكل غير مباشر) الفوضى والاضطراب بين القوى الاجتماعية داخل المجتمع التي بواسطتها تثير احاسيس وادراكات العوارف في زمن غير زمن العوارف الذين كتبوا عن النماذج المثالية الاولى فينحتوا صورا اجتماعية مثالية جديدة تعبر عن المآسي الاجتماعية التي يعيشها افراد المجتمع. وبسبب استمرار طغيان الطاغية المتغطي بغطاء النموذج الاجتماعي المثالي يصل الى نهايته فينهار نظامه الفاسد الذي لم يخدم مجتمعه ويأتي سياسي آخر يدعي المثالية ويدعو الى المساواة والاخاء والحرية (اسما وظاهرا) الى ان يبسط سلطانه على اقسام المجتمع تحت غطاء فكري اجتماعي مثالي وبعد ان يجد نفسه قد هيمن بشكل تام يتخلى عن المثالية الاجتماعية التي اوصلته الى قمة

السلطة ويتجرد منها (وعندها تكون هذه اولى خطوة لانتحاره) لانه تحول الى طاغية متجبر ومتفرد لايعبر عن حاجات المجتمع واهدافه الانسانية وهكذا تدور الدائرة المفرغة ويبقى عمل العوارف ثابتا في رصد الاحداث الاجتماعية والمتناقضة فيصوغوا اجمل الصور الانسانية النبيلة ومن ثم يسرقها او يسطوا عليها المترلف القوى او المراوغ المحتال ليصل الى مآربه الذاتية تحت غطاء هذه الصور النموذجية فيقبر محاولات العوارف الاجتماعية النموذجية المثالية.

وفي نهاية مطاف حديثي عن هذا الموضوع اثير سؤالا مفاده، كم من البشر يضحون ويستشهدون ويفنون حياتهم من اجل تحقيق هدف واحد او اهداف نموذج واحد من المعرفة الاجتماعية المثالية (يوتوبيا او ايديولوجيا او ديمقراطية)؟ لقد ذهب الملايين من البشر لكي يحققوا طموحات اجتماعية مثالية وفي النهاية تذهب الى غير اهلها ولا تتحقق بسبب تسلط النزعة الفردية والانانية على بعض المتبنين للمعرفة المثالية واستغلالها من اجل تسخيرها لتحقيق نزعتهم التسلطية التي بالتالي تنتهي الى عدم تطبيق اهدافها وبالوقت ذاته تنهي هؤلاء البعض من المتبنين لها واستغلوها وسخروها لهم وتنتهي كليا مع رموزها السياسيين وتبدأ معرفة نموذجية مثالية اخرى وتسير مثلما سارت عليه سابقتها مع الفارق بدرجة التطبيق لا بنوع التطبيق.. وهكذا تدور الدائرة المثالية المفرغة.

في الواقع تبدأ المثالية بدعاوي منظريها وتنتهي بزيف تطبيقها بسبب عدم نضج اهدافها عند دعاتها المطبقين لها وكذلك بسبب سيطرة النزعة الفردية التسلطية التي تغريهم فيبتعدوا منها ويتخلوا عنها ويخلصوا لحكمهم المتفرد.

مصطلحات الفصل

Authoritarian	تسلطي
An Official Ideology	العقيدة الرسمية
A Single Mass Party	حزب جماهيري واحد
Beautification	التجميل
Cosmological Ideology	العقيدة الكونية
Cosmolgy	علم الكونيات
Cold War	الحرب الباردة
Derivation	المشتقات
Der Fuhrer	القائد
Epiphenomenon Gravitation	ظاهرة مصاحبة وتنشأ عنها
Law	قانون الجاذبية الارضية لنيوتن
General Ideology	العقيدة العامة
Hero	البطل الاسطوري
Known Best	احسن العارفين
Impartial Justice	العدالة النزيهة
Idelogical Phenomena	الظواهر العقائدية
Idealism	المثالية
Indoctrinators	الملقنين للمبادئ الحزبية وليس الحقيقة
Particular Ideology	عقيدة محددة
Period of the Renaissance	مرحلةالتنوير
Pythogorean Theory	نظرية فيثاغورس في الحساب
Pseudo-Scientific Theories	النظريات العلمية الزائفة
Pluralistic Culture	التعدد الثقافي
Special Ideology	العقيدة الخاصة
Situational Determination	تحديد موقعي
Social Facts	الحقائق الاجتماعية

Social Decay	الفساد او الوهن الأجتماعي
Supernatural	الطبيعة الخارقة
Suffrage for all	حق الاقتراع العام
Total Ideology	العقيدة العامة
The Idealist Approach	الاسلوب المثالي
The Reductionalist Approach	الاسلوب الاختزالي
True Believer	المعتقد الحق او الصادق
Totalitarianism	المجتمع الكلياني (مجتمع الحزب الواحد الحاكم)
Upper-middle Class	الجزء العلوي من الطبقة الوسطى
Residues	البواقي
Whimsically	اطوار غريبة
Weather Cock	ديك الرياح

مراجع الفصل

١ - هميلتون ، بيتر ١٩٦١ (المعرفة والبناء الأجتماعي) ترجمة محمد عبد النبي ص ٣٣٣.

٢ - الطويل. توفيق ١٩٥٥ (أسس الفلسفة) مكتبة النهضة المصرية ص ٢٥١.

٣ - مور، توماس ١٩٧٣ (يوتوبيا) ترجمة تجيل بطرس سمعان - دار المعارف بمصر ص ٥٠.

٤ - الخشاب ، أحمد ١٩٧٠ (التفكير الأجتماعي) دار المعارف بمصر ص ٩١-٩٢.

٥ - رسل ، برتراند ١٩٥٤ (تأريخ الفلسفة الغربية) ترجمة زكي نجيب محمود ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة ص ١٨١-١٨٢.

٦ - أفلاطون (جمهورية أفلاطون) ترجمة فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ص ٨٤ ، ٩٥ ، ٩٨ ، ١٠٦

٧ - رسل ، برتراند ١٩٥٤ (تأريخ الفلسفة الغربية) ص ٣٠٤- ٣٠٦

٨ - كرم ، يوسف (تأريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ، دار المعارف بمصر ص ٥٣ - ٥٤.

٩ - توماس ، هنري ١٩٦٤ (أعلام الفلاسفة) ترجمة متري أمين - دار النهضة العربية ص ١٧٨ - ١٧٩.

١٠ - الفارابي ، أبي النصر ١٩٥٦ (آراء أهل المدينة الفاضلة) مكتبة محمد علي صبيح وأولاده بالقاهرة ص ٧٤-٨٦.

١١ - توماس ، هنري ١٩٦٤ (أعلام الفلاسفة) ص ٢١١-٢١٢.

١٢ - مور، توماس ١٩٧٣ (يوتوبيا) ص ١٤ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٧٥ ، ٢٢٧.

١٣ - Dahrendorf, Ralf 1969 "Out of Utopia" Coser, Lewis and Rosenberg, (eds.) Sociological Theory, The Macmillan Co. London, P.P 222-239.

١٤ - مانهايم ، كارل ١٩٦٨ ، (الأيديولوجيا والطوباثية) ترجمة عبد الجليل الطاهر مطبعة الأرشاد - بغداد ص ٢٩٩-٣١٤.

١٥ - أرون ، ريمون ١٩٦٥ (أفيون المثقفين) ترجمة قدرى قلعجي ، دار الكاتب العربي - بيروت ص ٧ و ١٦.

Zeitlin, Irving, 1968 "Ideology and the Development of Social – ١٦
Theory "Prentice – Hall Inc.,; Englewood p. p. 304 – 305

Bendix, Reingard 1970 "Embattled Reasons" Oxford Univ. Press, – ١٧
New York, p. 97.

Mckee, James 1969 "Introdcution to Sociology" Holt Rinehart and – ١٨
Wington Inc., New York, p. p. 585 – 587

Schulze, Rolf 1973 "Some Social – psychological and Political – ١٩
Functions of Ideology", Remmling Ganter (ed.) Towards the
Sociology of Knowledge p. 115.

Ibid., p. 119 – ٢٠

Ibid., p. 19. – ٢١

٢٢ – السمالوطي ، نبيل محمد ١٩٧٥ (الأيديولوجيا وأزمة علم الاجتماع المعاصر الهيئة
المصرية العامة للكتاب/ الأسكندرية ، ص ٢٠٨ – ٢١٠.

٢٣ – السمالوطي ، نبيل محمد ١٩٧٥ ص ٢٠٦.

Macrae, Donald 1961 "Ideolgy and Society", Heinemann, London, – ٢٤
p. p. 63 – 65.

Alexander, Jeffrey 1982 "Theoretical Logic in Sociology" Vol. One, – ٢٥
Routledge and Kegan Paul – London, p. 43.

Hoffer, Eric 1967 "The True Believer" Harper and Row Pub., New – ٢٦
York, p. 15.

Sorokin, Pitirim, 1964 "Contemporary Sociological Theories" – ٢٧ –
Harper and Row Pub., New York,p. p. 48 – 55.

Sorokin, Pitirim, 1964, p. p. 358 – 362. – ٢٨

Ibid., p. 417. – ٢٩

Elliott, Mabel and Merrill, Frances, 1961. "Social disorganization", – ٣٠
Harper and Brother Pub., New York, p. p. 725 – 726, 730.

Mannheim, Karl 1954 "Diag nosis of our Time". Routledge and – ٣١
kegan Pub. Ltd., London, p. p. 96 – 97.

٣٢- فروم، أريك ١٩٦٠ (المجتمع السليم) تعريب محمود محمد، مكتبة الانجلو المصرية، ص ١٦٦.

٣٣- بوتول، جاستون ١٩٦٤ (تأريخ علم الأجتماع) ترجمة عاطف غيث) الدار القومية للطباعة والنشر. مصر ص ٥٢.

٣٤- فروم، أريك ١٩٦٠، ص ١٦٩- ١٧١

٣٥- غالي، بطرس وعيسى محمود ١٩٥٩ (المدخل الى علم السياسة) مكتبة الأنجلو مصرية ص ٤٦١- ٢٧٠.

٣٦- أفان سييف، ف/ ١٩٧٦ (أسس الفلسفة الماركسية) ترجمة عبد الرزاق الصافي منشورات الطريق الجديد بغداد ص ١٨٢- ١٨٣.

٣٧- فروم أريك، ١٩٦٠ ص ١٨٥- ١٨٧.

٣٨- المرجع السابق ص ١٧٩.

٣٩- غالي، بطرس ١٩٥٩/ ص ٤٧٤- ٤٧٥ و ٣٧٢

٤٠- المرجع السابق ٩ ٦٥١- ٦٥٣

٤١- بولدوين، ليلاند ووايت (الديمقراطية أمل الأنسانية الاكبر) ترجمة يوسف الخال، دار الثقافة- بيروت ص ٢٠- ٢٢

٤٢- فروم، أريل ١٩٦٠ ص١٤٣

٤٣- غالي، بطرس ١٩٥٩ ص ٦٧٥-٦٧٨.

٤٤- ماركيوز، هربرت ١٩٧٥ (العقل والثورة) ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية للتأليف والنشر ص ٣٩٤- ٣٩٥.

٤٥- عنان، محمد عبدالله ١٩٥٩ (المذاهب الأجتماعية الحديثة) مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر- القاهرة ص ١٥٣- ١٦٤

٤٦- غالي، بطرس ١٩٥٩، ص ٦٨٠- ٦٨١

٤٧- ماركيوز، هربرت ١٩٧٥ ص ٣٩٧- ٢٩٩

٤٨- عنان، محمد عبدالله ١٩٥٩ ص ١٨٨.

٤٩- Speier, Hans 1952 "Social Order and the Risks of war" George W. S. Pub New york, p. 124- 130.



الفصل الثالث

الوجه الثاني للمعرفة الاجتماعية

ب / الوجه الواقعي

ب / ١ - العقلية البدائية

ب / ٢ - العقلية العصرية

ب / ٣ - الحركات الاجتماعية

ب / ٤ - الديوانية (البيروقراطية)

ب / ٥ - الصفوة الممتازة

ب / ٦ - البروليتاريا

الوجه الثاني للمعرفة الأجتماعية

ب/ الوجه الواقعي

الماعة عاجلة :

يرى هذا الوجه ان للاشياء وجودا عينيا مستقلا عن الذات العارفة. ويعترف هذا الوجه المعرفي بأن المعرفة ماهي سوى صورة مطابقة لحقائق الاشياء في العالم الخارجي. ويعبر عن رأي الرجل العادي الذي يعجز عن التمييز بين ظاهر الشيء وحقيقته في نظره كما تبدو لنا – وأن كان بعض مذاهب الواقعيين قد ابتعدت كثيرا عن هذه النظرة الساذجة– بمعنى ان هذه النزعة الواقعية قد سبقت التفكير المثالي.

من حقائق هذا الوجه تأكيده على ان للاشياء الخارجية وجودا عينيا مستقلا عن العقل مطابقة لحقائق الاشياء المدركة ، فليس العالم الخارجي كما هو مدرك في عقولنا الا صورة لهذا العالم كما هو موجود في الواقع والعلاقة التي تقوم بين الاشياء الخارجية وافكارنا التي تمثلها في عقولنا علاقة متشابهة.

عميز هذا الوجه بين الواقعية الساذجة والواقعية الحقة. اذ تتفق الاولى مع مايراه عامة الناس في القول بأن افكارنا صورة مطابقة للاشياء في الخارج والعالم الخارجي يبدو في صورة كثرة من الموجودات والكائنات تقوم بينها روابط وعلاقات. فالعالم متعدد متكثر لايمكن رده الى وحده كما يظن المثاليون ويعتبر هذا النوع ساذجا لانه لايخضع للتفكير النقدي ويثق في المدركات الحسية ثقة لاحد لها.[1] بينما تقوم المعرفة الحقة على تشخيص اسباب الحدث او الظاهرة وكشف الضياء على رموز الظاهرة ودلائلها وتسمح للعارفة مضاهاتها ومقارنتها مع رموز ظاهرة اخرى وتقبل النقد والتقويم. فضلا عن ارتباطها بالبناء الاجتماعي وخضوعها لتأثيراته لانها في الاساس متبلورة عنه ومعززة من قبل احد انماطه او نظمه وأن تطورها يرتبط بوجود اي ظاهرة لاحقة اونتاج لاوضاع مادية قائمة ، فهي اذن ظاهرة اوحدث تابع اومعتمد وليس مستقل بل يكون النظام الاجتماعي متغيرا مستقلا.

ب/ ١ - العقلية البدائية :

من العوارف الذين تمثل كتاباتهم الوجه الواقعي في علم اجتماع المعرفة (ليفي بريل) الذي تناول العقلية البدائية ، اذ وصفها من خلال عدم تأثرها بالاسباب الطبيعية متيقضة وملتفته بشكل مستديم الى الدلالات الغيبية التي يمكنها ان تستخرجها من كل مايصدمها ، فهي لاتعرف شيئا يسمى بالمصادفة ، كما انها من جهة اخرى لاتبحث عن الشروط التي تعمل على وقوع احدى الحوادث او امتناعها ويرتب على ذلك ان هذه العقلية تتلقى الاشياء المفاجئة اوغير المتوقعة او التي تخالف المعتاد بالانفعال اكثر مما تتلقاها بالدهشة ، فضلا عن ذلك فأن حياة البدائيين العقلية (وبالتالي احداسهم) ترى ان العالم المحسوس والعالم الاخر لايكونان في تصوراتهم الا شيئا واحدا. ومجموعة الكائنات غير المرئية لاينفصل عن مجموع الكائنات المرئية وليست الكائنات الخفية في نظرهم بأقل وجودا ونشاطا من الكائنات المرئية ، بل انها اكثر من كونها تأثيرا وارهابا لذلك فهي تشغلهم اكثر من غيرها وتصرف عقولهم عن التبصر والتفكير فيما نسميه نحن بالمدركات الموضوعية .

هذا من جانب ومن جانب آخر فأن الاحلام تكون اهم جزء من تجارب العقلية البدائية لانها هي التي تصل بينها وبين العالم غير المرئي بطريق مباشر. ثم يأتي الفؤول في الدرجة الثانية من الاهمية لانها هي الاخرى تمد هذه العقلية ببعض المعلومات عن فعل القوى الغيبية التي تحس بوجودها في كل مكان حولها. علما بأن المدركات المباشرة التي تتكون منها تجارب البدائيين كثيرة منها تلك المدركات التي تأتي اليهم من العالم غير المرئي والتي تكشف لهم عن نوايا القوى الغيبية التي تغمره والبدائيون اشد اتصالا بهذا النوع الاخير من المدركات منهم بأي نوع اخر. فرخاء الهيئة الاجتماعية وصحة كل عضو من اعضائها وحياته كل ذلك يتوقف على التأثيرات الطيبة والسيئة التي تنصب عليهم في هذا العالم.

تفسر لنا هذه الاسباب استمساك الجماعات البدائية بعاداتها ومعاداتها لكل جديد ولكن هناك سبب آخر لايقل اهمية عنها وهو ان العقلية البدائية شديدة الغيبية وضعيفة التصور المعنوي فهي مرهفة الاحساس جدا وأنها لاتصدق الا ما ترى وأشد النفور من الاستدلال الفعلي وما يسميه المناطقة بالعملية المنطقية للتفكير وهذا النفور لايرجع الى

قصور اصيل او عجز طبيعي في ادراكهم بل بالاحرى الى مجموعة العادات العقلية التي درجوا عليها. اي الى طريقتهم في التفسير.[٢]

نستنتج مما تقدم ان ليفي بريل حدد مصادر تجارب العقلية البدائية بالمنابع الاتية : — ١ — الاحلام ٢ — الفؤول ٣ — المدركات المباشرة للعالم غير المرئي (ادراكات القوى الغيبية) ٤ — المشاكل التي تواجه بقاءهم.

أما آثار هذه التجارب العقلية فأنها ادت بافراد المجتمع البدائي الى بلورة عدة معطيات ابرزها ما يأتي : —

١ — انهم لايصدقون الا مايرون او يشاهدون باعينهم.
٢ — نفورهم من الاستدلال العقلي.
٣ — ضعفاء في تصوراتهم المعنوية
٤ — مرهفي الحس
٥ — شديدو العداء لكل ماهو جديد عليهم او خارجي عما الفوه وتعودوا عليه او مارسوه.
٦ — خضوعهم لمجموعة عادات درجوا عليها
٧ — استمساكهم بالتفكير الغيبي.

وفي ضوء هذه التجارب العقلية وآثارها على حياة وتفكير افراد المجتمع البدائي نشاهد ماقدمه لنا ليفي بريل بأنه وصف وحلل حياة واقعية لمجتمع بدائي لايقبل افرادها النقد لمناشط حياتهم الاجتماعية وثقتهم المطلقة بمدركاتهم الحسية، وان افكارهم تمثل صور مطابقة للاشياء التي يرونها اي انها تعكس الصور الخارجية للاشياء. كل ذلك يجعلنا القول بأن طرح بريل يمثل الجانب الحقيقي الساذج وليس الحق في المعرفة الاجتماعية للمختصين في علم الاجتماع وبالذات للمهتمين بعلم اجتماع المعرفة لانه اوضح كيف يتغذى الفرد البدائي بمعرفة مجتمعه العقلية والحسية والمجتمعية وكيف يتصرف فعلا وتفكيرا حسبها فضلا عن تقديمه (بريل) المعرفة الاجتماعية البدائية للباحثين في حقل علم اجتماع المعرفة.

ب / ٢ — العقلية العصرية :

اجد من المفيد والمثري ان اطرح ماقدمه عالم الاجتماع النفسي المعاصر (ليون فيستنكر) الذي عالج فيه فعل وتفكير الفرد العصري الذي يعيش في مجتمع معاصر يخضع

لمؤثرات ومتغيرات عديدة ومتنوعة ، ممثلا صورة مغايرة تماما لما قدمه ليفي بريل من حيث معرفة الفرد العصري وحداثة المجتمع وكيفية اكتساب الفرد في هذا المجتمع معرفته الاجتماعية فيما يخص فعله وتفكيره في الوقت الراهن.

حدد فيستنكر معرفة الفرد بالمعلومات والاراء عن موقف اجتماعي او تصرف سلوكي يقوم به في المجتمع المعاصر اذ يخضع الفرد في هذا النوع من المجتمعات لمتغيرات عديدة ومتنوعة غير متجانسة (وفي بعض الحالات متضاربة ومتصارعة) ويواجه مواقف متعددة ومتعاكسة ويخضع ايضا لتأثيرات اعلامية واجتماعية واغراءات تقنية متبدلة وفاعلة الامر الذي يتطلب منه جمع معلومات وآراء كافية حول الموقف او الرأي المراد اتخاذه قبل انجازه وهذا بالطبع يتطلب اختبار كل ماجمع من معلومات عقليا ومنطقيا قبل ان يتبناها او يكتسبها ويمارسها ، وتحت هذه الظروف المتشعبة يصبح الفرد العصري متيقضا قبل اتخاذ موقفه وبالوقت ذاته متذبذبا بعد اتخاذه فيحصل عنده تناشزا في فعله او موقفه . بعبارة ادق يحصل عنده تنافر بين مالديه من معلومات مجمعه عن موضوع معين يتعلق بسلوك تصرف به او موقف اتخذه ، ولكي يزيل او يلغي من حدة التناشز يقوم بتبرير سلوكه فيقوم بتضخيم وتعظيم او مبالغة ايجابيات سلوكه او موقفه وفي الان ذاته يقلص او يصغر سلبياته ومن ثم يذهب الى البحث عن تبريرات اضافية لي يقنع نفسه والاخرين المحيطين به بأفضلية سلوكه او موقفه وقد سمى فيستنكر هذا الفعل بـ (اختزال التناشز) لكي يكون سلوكه او موقفه قريبا جدا من المعلومات والاراء التي جمعها (معرفة ذاتية). بمعنى اخر تقريب المعرفة الذاتية من السلوك الشخصي عن طريق التبريرات الكائنة في السلوك، مضافا الى ذلك البحث عن تبريرات اضافية لان ذلك يشير من الناحية الاجتماعية عدم وجود قوالب او انماط سلوكية– اجتماعية جاهزة مقبولة ثقافيا واجتماعيا قام المجتمع ببلورتها وجعلها مشروعة ومقننة للسلوك كما هو حاصل وجاري في المجتمعات التقليدية او الريفية او البدوية.

اقول ان الفرد في هذه المجتمعات لايحصل عنده تناشز معرفي في سلوكه او فكره لان مجتمعه زوده وغذاه بمعرفة تراثية واحدة ومتكاملة او هيأ له معرفة ثقافية متجانسة ومقبولة ومحصنة من قبله (اي من قبل المجتمع) فلا يحتاج الى ايجاد تبريرات اضافية لكي يدعم شرعية سلوكه او موقفه لان تبريراتها الكائنة في العناصر المعرفية الاجتماعية تغنيه عن البحث عن تبريرات اخرى ، او الذهاب لكسب ثقة الاخرين لتعزيز موقفه او دعم سلوكه لانها مدعمة ومعززة مسبقا قبل تبنيه لها.

بعد هذه المقدمة الموجزة آتي الى تقديم قضايا افتراضية وضعها فيستنكر في بناء نظريته عن تناشز المعرفة السلوكية وهي كما يأتي : -

إن سلوك الافراد يتساوق مع مالديهم من معلومات وآراء عن منظمات ومحددات سلوكه . هذه المعرفة تسلط الضياء على اختيار سلوك معين بشكل متنبه ومدرك بحيث تجعل حالة الفرد الشعورية مرتاحة وغير قلقة . هاك مثال على ذلك : اذا واجه الطالب امتحانا مهما وجادا فأنه سوف يستذكر موضوع الامتحان بجدية واهتمام بالغين ، وبعد ان ينتهي من امتحانه فأنه سوف يخبر زملاءه بأهمية الامتحان وصعوبة الاسئلة وتكون الحالة معكوسة اذا لم يعرف الطالب اهمية وصعوبة الامتحان. اقول سوف لايبذل جهدا كبيرا في استذكار درسه ولا يحضر له بهمة ومثابرة .

يوضح هذا المثال المعرفة المسبقة لتصرف الطالب قبل الامتحان وبالوقت ذاته يقدم لنا كيف يبدأ الطالب بتقديم تبريرات اضافية لتوضيح صعوبة وأهمية الامتحان بعد الاجابة على اسئلته . بمعنى ادق ترتبط معرفة الطالب بصعوبة الامتحان بتصرف جاد وملتزم بسلوكه مضافا الى بحثه عن تبريرات تعزز ارتباطه بذلك السلوك علاوة على ذلك فأن الطالب يبدأ بتقليل او تصغير اهمية التصرفات الاخرى لانها لاتساعده على النجاح في امتحانه .

تكشف هذه الحالة تكثيف الفرد الذي يملك معرفة عن تصرف معين وتجعله في آن الوقت ان يقلل ويصغر من اهمية التصرف الاخر الذي لايملك عنه معرفة كافية .

تحت هذه الظروف يتصرف الفرد مع السلوك الذي يعرف عنه ويترك السلوك الذي يفتقر المعرفة عنه وهذه حالة متناشزة في نظر فيستنكر . فالتناشز اذن يحصل بعد ان يقرر الفرد أي من السلوك عليه ان يسلك وبخاصة عندما يواجه اكثر من موقف او اكثر من حالة ويطالب بأن يختار واحدا منها ، بعد ذلك سوف ينفر او يترك المواقف او الحالات الاخرى ومن هنا يبدأ بتعزيز وبرهنة صحة سلوكه المختار لدعم مشروعية وتأكيد جاذبيته وبالوقت ذاته يقرر نفوره او تركه للاخرى لعدم جاذبيتها او عدم مشروعيتها بالنسبة له .

اتخاذ القرار اذن حول سلوك معين عند الفرد الذي يعيش في المجتمع الحديث يتبعه تناشزا (ولكن العكس ليس صحيح) وقد وجد الباحث (ايرلك) الافراد الذين يشترون سيارة جديدة يحصل عندهم تناشزا واختصار للتناشز معا . اذ وجدهم بعد ان يقتنوا السيارة يبدأون بالبحث عن ايجابيات ومتانة السيارة التي اشتروها ومدى قوة ماكنتها وجمال طرازها

وكثافة الدعايات الاعلامية عنها ، لكي يغذوا معرفتهم بشكل مكثف عن ميزات سيارتهم اكثر من تعرضهم على ميزات ومتانة الانواع الاخرى من السيارات التي لم يشتروها ، فيبالغوا ويعضموا صفات سيارتهم ويقللوا او يصغروا من ميزاتها وصفاتها. وهناك حالة اخرى تكشف لنا اختزال التناشز وهي عندما يصرح الفرد امام الاخرين عن شيء لايمثل رأيه او معتقده الخاص. اي يقول شيئا مخالفا لما يعتقد به او يفكر به لكي يحصل على مكافأة مادية اومعنوية اولكي يتجنب عقوبة اوحرمان اونبذا اجتماعية الذي سيقع عليه اذا صرح امام الاخرين عن رأيه الخاص الذي يخالف رأيهم او معتقدهم وهذا تناشز سلوكي لانه (اي الفرد) تصرف بسلوك لايمثل حقيقة معرفته (افكاره وآرائه او مبدأه او معتقده) خوفا من عقوبة الرأي العام او من اجل الحصول على مكافأة اجتماعية من الاخرين (القبول الاجتماعي او الاعتبار الاجتماعي او المال) وهنا يبدأ الفرد في البحث عن تبريرات يقدمها للاخرين ليعزز لهم قوله او تصريحه فيعظّم ويبالغ في رأيه وفي الان ذاته يقلل ويصغر من الرأي او الموقف الذي لايعكس رأيه (الذي هو بالاساس يمثل موقفه او رأيه الحقيقي غير المعلن) وفي هذه الحالة يحاول الفرد ان يختزل او يختصر التناشز الذي حصل له.

وفي ضوء ذلك فأن الذي عبر بشكل غير صريح عن رأيه امام الناس طمعا في المكافأة اوخوفا من العقوبة الاجتماعية اورغبته في الاثنين يقوم بتصرفين في وقت واحد: الاول يبالغ في برهنة سلوكه اوموقفه المعلن (الذي لايكون صادقا ومعبرا عن رأيه الحقيقي) وفي الوقت ذاته يصغر اويقلل من اهمية وشأن الرأي او الموقف الاخر (الذي هو في الاساس موقفه او رأيه الحقيقي) وهذا يعني ان نظرية تناشز المعرفة السلوكية تقوم على المبالغة التبريرية – التعزيزية الكاذبة وتقليل او تصغير اهمية الجانب اخر– المخالف للسلوك المعلن. اقول ان السلوك الظاهر مبالغ فيه ويبات السلوك الباطن قليل الشأن والاهمية وذلك راجع لوجود الاخرين اثناء تصريح الفرد عن رأيه او موقفه وآية ذلك خوف الفرد من ضغوط الرأي العام اوطمع الفرد في الحصول على مكافأة من الرأي العام مما اضحى سلوكه امام الاخرين متناشزا.

لا مناص من القول بأن وقوع التناشز السلوكي يتأثر بمعرفة الفرد بالضوابط الاجتماعية واهمية الاخرين الذين لهم علاقة به وتفاعلة معه بشكل مستمر، لان التناشز السلوكي امام الرأي العام يحتاج الى دعم اجتماعي من قبل الاخرين لكي تسهل عملية تبني او اكتساب الرأي الجديد اوالموقف الجديد للفرد. فالتغيرات السلوكية والاجتماعية لاتحصل

اعتباطا بل تخضع لمؤثرات الرأي العام لكي يكسب الفرد المتبني للسلوك الجديد او للموقف الجديد تأييدا ودعما اجتماعيا من الناس الذين يعيش في وسطهم لكي يتخلص او يقلل من حالة التناشز التي يواجهها ولكي لايخالف الاخرين وأن يقنع نفسه (بواسطتها) بأن سلوكه غير متناشز، فحالة التحمس عند الفرد عندما يتكلم عن موقفه او سلوكه، يعني مطالبته للاخرين لتأييده وتعزيز سلوكه او موقفه وبالتالي يقلل او يختزل حالة التناشز السلوكي في تصرفه وبالوقت ذاته يعزز معرفته بالتصرف الجديد.[٣]

قصارى القول: عندما يقرر الفرد العصري اتخاذ قرار حول تصرف معين فأن التناشز السلوكي يقع، الامر الذي يدفعه لان يعالج هذه الحالة عن طريق اختصاره لكي يعزز ويدعم سلوكه من الجانب الاجتماعي.

ليس غرضي ان استوفي الحديث عن نظرية فيستنكر حول المعرفة الادراكية لكني اود ان استجلي المقارنة المعرفية عند الفرد والمجتمع بين نوعين من المجتمعات هما البدائي والعصري لكي استضيء بما قدمه الباحثان (بريل وفيستنكر) من معلومات في هذا الباب متجنبا المقاربة او التشاكل او المضاهاة بينها لانها لاتمثل هدفي هذا المقام. نبدأ من المعرفة الفردية

في المجتمع البدائي	في المجتمع العصري
١ – تمثل الواقعية الساذجة اي لاتصدق الا ماترى، وشديدة النفور من الاستدلال العقلي بسبب طريقة تفكير افراد مجتمعها بهذا الاسلوب.	١ – تمثل الواقعية الحقة. اذ تميل نحو الاستدلال العقلي والبحث عن المعلومات والاراء لتدعم موقفها او حكمها وتبريراتها لتدعم موقعها او حكمها وتبريراتها لدعم تفكيرها او تصرفها.
٢ – لايجتهد الفرد ولا يبذل جهدا في بناء معرفته بسبب وجود حكم ومعارف تراثية جاهزة لايسمح له مجتمعه باستبدالها او الخروج عنها فتصبح المعرفة الاجتماعية السائدة في مجتمعه ممثلة لمعرفته الذاتية.	٢ – يبني الفرد معرفته الذاتية بنفسه من خلال بحثه واستقرائه وجعله قريب من الضوابط الاجتماعية الرسمية المتنوعة والمتضاربة في مصالحها واهدافها.

٣- وفي ضوء ذلك لاتواجه معرفة الفرد الذاتية- الاجتماعية نقدا من الاخرين الا اذا خرج عنها وهذا نادرا ما يقع فلا يحصل في سلوكه تناشزا اجتماعيا لانه يستلم من مجتمعه نماذج سلوكية جاهزة تقنن سلوكه اليومي فلا يفكر بتغيرها او تبديلها.

٣- تواجه معرفة الفرد العصري نقدا من الاخرين الامر الذي تصبح مقومه وعقلانية اكثر من كونها عاطفية وجدانية وهذا يجعل من سلوكه متناشزا اجتماعيا لانه يتصرف بافعال اجتماعية ذات صفة متغيرة بشكل سريع (لعدم امتلاك المجتمع نماذجا سلوكية جاهزة تقنن سلوكه او توجهه نحو غاياته) الامر الذي يجعله يبحث عن تبريرات عقلية لدعم مصداقية فعله.

٤- يتحدث ويعبر عن رأيه كما يشاهد الشيء ويراه دون مجاملة او محاباة حتى لو كان ذلك مخالفا لرأي الاخرين لانه يصدق ما يراه ولا يصدق ما يشعر به الاخرين او ما يفكروا به.

٤- لايتحدث او يعبر عن كل شيء يراه بل مايرضي الاخرين المحيطين به او الذين يعيش في وسطهم اي يفكر ثم يعبر عن رأيه فلا يكون صريحا بل مجاملا حتى لو كان رأي الاخرين مخالفا لرأيه.

٥- تثق معرفة الفرد الذاتية بمدركاتها الحسية بشكل مطلق ولاتسمح للتفكير العقلي بالتحليل والتفلسف في اعطاء الرأي حول موضوع فردي او اجتماعي.

٥- لاتثق معرفة الفرد الذاتية بمدركاتها الحسية بشكل مطلق بل تعط الكثير للتفكير العقلي ولحكم الاخرين في المواضيع الفردية والاجتماعية.

٦- تتحكم القوى الغيبية بشكل فاعل في معرفة الفرد الذاتية.

٦- لاتجد القوى الغيبية مجالا للتحكم في معرفته الذاتية.

اما المعرفة الاجتماعية عند المجتمعين فأنها تتصف بما يأتي :-

١- معرفة مغلقة لاتنزع نحو الاحتكاك مع العالم الخارجي والثقافات الاخرى المتخالفة معها.

١- معرفة مفتوحة تنزع نحو الاحتكاك مع العالم الخارجي والثقافات الاخرى المتخالفة والمتشابهة معها.

٢- توحد بين العالم المحسوس والعالم الاخر ولا تفصل بين الكائنات غير المرئية عن الكائنات المرئية.	٢- تفصل بين العالم المحسوس والعالم الاخر وتفصل ايضا بين الكائنات غير المرئية عن الكائنات المرئية.
٣- لاتؤمن بالتجريب المادي او العقلي بل بمدركات العالم غير المرئي.	٣- تؤمن بالتجريب والبرهنة في العوالم المادية والعقلية وترفض احكام مدركات العالم غير المرئي.
٤- تأتي سعادة ورفاهية الفرد والمجتمع من التأثيرات الطيبة والسيئة لنوايا القوى الغيبية.	٤- الاجتهاد والعمل والانجاز والتخصص هم اساس سعادة ورفاهية الفرد والمجتمع.
٥- تكون معرفة المجتمع البدائي موروثة وغير مدونة وتنتقل بواسطة الشفاه عبر الاجيال.	٥- تكون معرفة المجتمع العصري مدونة بشكل رسمي وتغذيها اللوائح والقوانين ووسائل الاعلام والاتصالات السمعية والبصرية والمكتوبة.
٦- معرفة اسرية. اي تقوم الاسرة بتعليم ونقل عناصر المعرفة لكافة افرادها.	٦- معرفة مؤسسية (جامعة او معهد او كلية او مكتبة).
٧- معرفة ثابتة لاتخضع او تتأثر لمتغيرات دعائية او اعلامية او اي متغير خارج عن ثقافتها وتراثها.	٧- معرفة تخضع لمؤثرات الدعاية.
٨- معرفة حسية اكثر من كونها عقلية.	٨- معرفة عقلية اكثر من كونها حسية.

وخليق بي هنا ان ابين اوجه التشابه والاختلاف بين وجهي المعرفة المثالية والواقعية من خلال صفات اليوتوبيا وصفات المعرفة الاجتماعية للمجتمع العصري وهي كما يأتي: -

معرفة اليوتوبيا	المعرفة الاجتماعية العصرية
١- تبحث عن مستقبل مثالي خالي من التناقضات والصراعات الاجتماعية.	١- تعالج مشكلاتها الثقافية والاجتماعية من خلال الاستدلالات العقلية والتجريب الواقعي.
٢- تبحث عن التساوق والتساند بين اهداف المؤسسات الاجتماعية واهداف المجتمع العامة.	٢- لاتكون جميع اهداف المؤسسات الاجتماعية متساوقة مع اهداف المجتمع العامة بل هناك تعرض في بعضها وتساند في البعض الاخر.
٣- تمثل معرفة محلية مغلقة على ذاتها ولا تنزع للاحتكاك مع العوالم الاخرى الا اذا كانت في خدمة اغراضها.	٣- تنزع للاحتكاك مع العوالم الخارجية والثقافات المتنوعة والمختلفة والمتشابهة معها، لذا فأنها لا تنزوي في محلها الاقليمي بل متناقضة مع المعارف الاخرى.
٤- تعزل نفسها عن كل مؤثر اعلامي ودعائي لايخدم اهدافها المثالية.	٤- تتأثر بالمؤثرات الاعلامية والدعائية وتبدل العديد من معارفها العامة والخاصة.
٥- متجانسة في مكوناتها الثقافية العلمية.	٥- متنوعة ومتعاكسة في مكوناتها الثقافية والعلمية.
٦- تبتعد عن الصراعات الداخلية والخارجية.	٦- تعيش وسط الصراعات الداخلية والخارجية.
٧- خيالية- مثالية.	٧- واقعية- عقلية.
٨- تلغي نظام تقسيم العمل.	٨- تركز على مبادئ تقسيم العمل في الاختصاص والمهارة والخبرة والكفاءة والانجاز الفردي وتوزيعهم على سلم متدرج ومترابط.

أنتقل بعد ذلك الى العارفة الأمريكي بيتر بيرجر الذي فسر المعرفة من الزاوية النفسية فصغر دائرتها من العمارة (البناء) والنسق الأجتماعي الى الجماعة الأجتماعية أذ أنطلق من ذات الفرد مارا بدوره الأجتماعي ليصل الى الجماعة الأجتماعية التي يرتبط بها (اسرة وجماعة مرجعية وزمر صداقية وماشابه) محاولاً تفسير مشاعر وأدراكات ذات الفرد في بيئتها الصغيرة. أذ أن عملية التنشئة الأجتماعية لاتربط الفرد بواقعه فقط بل تقوم بعمل يسبق ذلك وهي بناء تجارب وخبرات ذاتية متفاعلة مع واقعه وبيئته لأنها أبنتها وتربت في أحضانها وبالتالي تجعل منها صورة مصغرة منها. لأن بيرجر يعتبر المجتمع مستودعاً للذخائر المعنوية وماتقوم به التنشئة الأجتماعية هو أستخراج بعض المعنويات من المستودع الكبير (المجتمع) لتغذي الفرد بما لديها من نوعية معنوية خاصة بها. بمعنى أخر تحاول التنشئة الأجتماعية الموازنة بين الواقعية الموضوعية مع الواقعية الذاتية وتكون درجة التساوق بينها معتمدة على درجة نجاح التنشئة الأجتماعية التي تحدد بشكل متميز ماهو موضوعي أو ذاتي. والحقيقة الموضوعية هي التي يعيش فيها الفرد مع الأخرين، بينما الحقيقة الذاتية هي التي يعيش فيها الفرد أو ذاته بعيداً عن الأخرين. ويقوم المجتمع بتنسيق وتنظيم الخبرات الفردية ويستطيع النظام الأجتماعي تنمية وتطوير الشعور الجمعي الذي يسمح للفرد بأن يملك معاني ذاتية عن الحياة ويجنبه من الأنحرافات السلوكية والتحللات الأجتماعية ويقربه من التماثل ذاته وبذا تكون الواقعية الذاتية– النفسية أنعكاساً للواقعية الأجتماعية [٤]

هذه أبرز أفكار بيرجر حول مشكلة التماثل الذاتي في علم أجتماع المعرفة ولكي أحاول تبصير محاولته هذه سأقارنها مع محاولة زينانسكي، فقد لجأ بعض العوارف الذين يتخذون من الواقع الأجتماعي أساساً لتفسير وتحليل المعرفة الأجتماعية الى الذات الأنسانية المتأثرة ببيئتها وبالمؤثرات الأجتماعية المحيطة بها وعن طريقها يستقرأوا واقع المعرفة الذاتية والأجتماعية معاً وكيف يتفاعلان عبر بعد الفرد في المجتمع، لكن على الرغم من هذا اللقاء والأتفاق في منطلق تحديد واقع المعرفة الا أن قسماً من العوارف ذهب بعيداً في هذا التحديد فحصر واقع المعرفة الأجتماعية بدور واحد وشخص واحد وهو الدور الثقافي للمثقف مثل زينانسكي، بينما أستخدم بيرجر الواقعية الذاتية لمعرفة الواقعية الأجتماعية– الموضوعية للفرد دون تحديد دور معين بل بشكل عام والمعرفة الأجتماعية في نظر بيرجر تعني الخبرة الأجتماعية التي يكتسبها الفرد عن طريق حواسه وأدراكاته وعقله من خلال ما تمارسه التنشئة الأجتماعية السائدة في مجتمعه وهذا يعني أن بيرجر يهدف معركة كيف تنشأ وتتبلور

الخبرات الأجتماعية عند الأنسان بينما أستهدف زينانسكي معرفة التجارب والظواهر والمشكلات الأجتماعية عن طريق المختصين والمهتمين بدراسة التجارب والظواهر والمشكلات وليس أي فرد أو الأفراد الذين عاشوا وتفاعلوا مع الأحداث الأجتماعية وربما يعود ذلك الى عدم أيمان وثقة زينانسكي بالفرد العادي في أعطاء شرحاً أو وصفاً لما يرى ويحس ويدرك ويفكر ولقناعته أيضاً بصعوبة بل بأستحالة الألمام بكامل أجزاء ومكونات الحدث الأجتماعي الأمر الذي دفعه الى الأعتماد على (دور المثقف) وهذا أعتماد دقيق ومحدود جداً - على الرغم من نضجه وعمقه - لكنهما لم يميزا بين نوع المجتمع (بدوي أو ريفي أو حضري أو صناعي أو رأسمالي أو أشتراكي أو متخلف أو متقدم) وآثاره على بلورة نوع معين من التجارب الأجتماعية (المعرفة الأجتماعية) ولم يفرقا أيضاً بين أنساق المجتمع الناشط وآثرها على بلورة نوع معين من التجارب الأجتماعية لأن مثل هذه التمايزات تطبع المعرفة عند الفرد والمجتمع بطابع خاص تعطيه فعلاً وفكراً معينين وقد شاهدنا ذلك عند دراسة بريل للعقل البدائي وفيستنكر عند دراسته لعقل الفرد العصري لأن دور المثقف في المجتمع التقاليدي يتشاكل ولايتماثل مع دور المثقف في المجتمع الحديث وأدراكات وتصورات وأفكار الرجل البدائي لاتقترب من أدراكات وتصورات وأفكار الأنسان العصري.

وتحت هذا الأقتطاع الأستقرائي في دراسة المعرفة الأجتماعية أرى ضرورة دراسة واقع الذات وعلاقتها بنوع النسق الأجتماعي الناشط في مجتمع معين (ليكن في مجتمع زراعي) ومقارنتها مع واقع الذات وعلاقتها بنوع النسق الأجتماعي الناشط في مجتمع مغاير (ليكن مجتمع صناعي على سبيل المثال) وآية هذه المقارنة هو الوصول الى تحديد دقيق في معانيه ومضامينه وأجتناب التعاميم المطلقة وأختزال التباينات السائدة في دراسة المعرفة الأجتماعية وجعلها منطلقات دقيقة وعميقة معاً.

ب/ ٣- الحركات الاجتماعية

المقدمة:

من اوضح الملاحظات التي يؤاخذ عليها رواد علم الاجتماع وعلم الاجتماع الكلاسيكي (القديم) انه لم يدرس موضوع الحركات الاجتماعية على الرغم من كونها احدى مستجدات المجتمع الانساني التي يفرزها في كل مرحلة تطويرية يمر بها.

وبالوقت ذاته تساعد المجتمع في تغييره (مع الفارق بين حالة المستجدات والعامل المساعد في التغيير) بالدرجة لابالنوع ، وقد اكد هذه الملاحظة لويس كيليان عندما صرح بحقيقة مفادها (ان موضوع الحركات الاجتماعية مهمل من قبل علماء الاجتماع وليس له الصدارة في جدول اعمال الاجتماعيين القدامى (في القرن التاسع عشر) وارجع ذلك الى رؤيتهم لها بأنها تمثل ظاهرة ثانوية تصاحب ظواهر اجتماعية جوهرية او اساسية Epiphenomena وليس Phenomena فضلا عن كونها لاتمثل تنظيما اجتماعيا دقيقا وان جمهورها لايشكل بناء اجتماعيا، بل انها– الحركة– تمثل نواة التنظيم الاجتماعي)(٥)

ثم عزز هذه الملاحظة جوزيف هايمس حيث اوضح ذلك فقال (ظهرت كتابات عن الحركات الاجتماعية في الصحف الامريكية بعد الحرب العالمية الثانية ولم تظهر هذه الكتابات قبل ذلك، فظهرت اسماء جديدة بالنسبة للقارئ الامريكي مثل اندونوسيا وفيتنام ولاؤوس وكينيا والجزائر وقبرص والكونغو فأصبحت هذه الاسماء معروفة لدى القارئ الامريكي مضافا الى الكتابات عن حركات الحرب الباردة وهوكس وماوماو في كينيا وايوكا وجامعة الدول العربية وفيتكونك التي كانت تظهر في الصحف الامريكية وربطها بحركات التغيير الاجتماعي والسياسي في العالم وباتت مصادر للكتابة عن الحركات الاجتماعية في ميدان علم الاجتماع الحديث. واشاد هايمس ملاحظته هذه بكتابات رودلف هيبريل (عالم اجتماع معاصر) التي حددت فيها بعض الحركات الاجتماعية التي ظهرت في العالم الغربي– في القرن الثامن عشر– مثل الحركة الليبرالية والعمالية والاشتراكية والمحافظة والفاشية التي ظهرت في العقد السادس من هذا القرن (اضف الى ذلك ، فإن ماكس فيبر (رائد اجتماعي الماني) قد تطرق الى اسباب انتماء الافراد للحركة الاجتماعية لكنه لم يدرس اي نوع من انواع الحركات الاجتماعية التي سادت عصره او قبل عصره.

وقد رد هربرت بلومر هذه الثغرة المعرفية في ادبيات علم الاجتماع القديم الى ان الحركة الاجتماعية كسلوك جمعي قد تبلور/تبلوراً حديثا في العالم المعاصر كنسق جديد في الحياة الاجتماعية المعاصرة التي كونتها عدم العدالة الاجتماعية وعدم الاستقرار الاجتماعي وعدم الرضا الشخصي للفرد(٦)

ان ما جاء به رودلف هيبريل نجده متناقضا مع ماقدمه هربرت بلومر الذي ارجع الحركة الاجتماعية الى انعدام العدالة الاجتماعية وفقدان الرضا الشخصي للفرد بينما اكدت دراسة هيبريل على وجود حركات اجتماعية واسعة النطاق في المجتمع الغربي ابان القرن الثامن عشر ونستطيع ان نستنتج مايلي: طالما توجد تناقضات داخل المجتمع وعدم وجود

شرائح اجتماعية متوازنة في نفوذها ودخلها الاقتصادي فان الحركات الاجتماعية تكون تحصيل حاصل داخل المجتمع ، لذا فانه لايوجد مجتمع خال من الحركات الاجتماعية ، هذا من جانب ومن جانب اخر فان علماء الاجتماع لايترددون في دراسة اي ظاهرة اجتماعية ومايصاحبها من ظواهر فرعية ، فاذا اعتبروا الحركات الاجتماعية احد مصاحبات الظاهرة الاجتماعية (التغيير الاجتماعي) فهذا لايمكن اعتباره تبريرا لعدم دراستهم لها لان البحث العلمي يدرس اسباب الظاهرة واثارها ومصاحباتها

لكني استطيع القول بأن علماء الاجتماع الكلاسيكيين لم يدرسوا الحركات الاجتماعية بنفس العمق والاهتمام التي درسها علماء الاجتماع المعاصرين ذلك لانهم عاشوا في مجتمع رأسمالي صناعي لايهتم بدراسة الحركات الجمعية التي تدافع عن حق المهضومين او البؤساء والفقراء او المجتمعات الفكرية ذات الاتجاهات المضادة للمجتمع الرأسمالي لانهم كانوا محافظين في فكرهم وتحليلهم. اذن فالزلل والنقص الاساسي في عطاء رواد علماء الاجتماع كامن في موقفهم وموقعهم داخل المجتمع المعرفي العلمي والمجتمع الرأسمالي فقط وليس في قصورهم المعرفي او موضوع اهتمامهم والذي يعزز قولي هو كثافة الدراسات الخاصة بالحركات الاجتماعية في دول العالم الثالث من قبل الاجتماعيين اولا واهتمام الاجتماعيين المعاصريين في المجتمعات الرأسمالية بهذا الموضوع من اجل ملء الثغرة المعرفية في ادبيات علم الاجتماع المعاصر ولكي لايقعوا بنفس الزلل الذي وقع فيه زملاؤهم من الكلاسيكيين.
واذا اخذنا بملاحظة كيليان القائلة بأن موضوع الحركة الاجتماعية يمثل ظاهرة ثانوية مصاحبة للظاهرة الاساسية ولايمثل ظاهرة اجتماعية جوهرية وكان هذا هو السبب الرئيسي (في تقديره) بعدم تناول رواد علم الاجتماع لها، بدوري اتساءل الم تكن ظاهرة الانتحار التي درسها اميل دوركهايم (رائد علم اجتماع فرنسي) ظاهرة ثانوية للعيش في المدينة؟ الم يكن موضوع دراسة الغريب في المدينة ظاهرة ثانوية مصاحبة للعيش في المدينة التي درسها جورج زمل (رائد علم اجتماع الماني) الم يكن موضوع الديوانية (البيروقراطية) ظاهرة ثانوية مصاحبة لموضوع النظام الرسمي في المؤسسات الرسمية في المدينة التي درسها ماكس فيبر (رائد علم اجتماع الماني) الم يكن موضوع الاستهلاك الظاهري للطبقة المترفة ظاهرة مصاحبة لموضوع الطبقات الاجتماعية التي درسها ثورشتاين فبلن (رائد علم اجتماع نرويجي). ان تبرير كيليان لاهمال الرواد بدراسة الحركة الاجتماعية لايرّد الى ثانويتها بل الى نوعها حيث انها تمثل سلوكا جمعيا له التأثير الفعال في التغير الاجتماعي لانه يهدد اصحاب المصالح الذين يتضررون من جرائها وهذه نقطة ضعف في كتابات بعض الرواد عن المواضيع الاجتماعية

لانهم لم يتناولوا الظواهر الجمعية ذات الاثر الفعال في التغيير الاجتماعي بل اهملوها (بقصد اوبغير قصد) لان الحركات الاجتماعية موجودة في المجتمع الانساني وفي كل مرحلة تطويرية يعيشها المجتمع فضلا عن كونها احد افرازات المجتمع لانعكاسات ورد فعل جمعية وظروف صعبة متناذرة متزامنة (مجموعة متغيرات واعراض في وقت واحد) وهنا يجب الاقرار بأن الحركة الاجتماعية لاتمثل المجتمع بكامل شرائحه ولاتتعامل مع فئاته الاجتماعية كافة ولا مع كل انساق وانماط النظام الاجتماعي بل مع شريحة اجتماعية واحدة ونسق او نمط اجتماعي واحد او اكثر في البناء الاجتماعي

فهي اذن في هذا التحديد تعبر عن مجموعة اجتماعية محددة ومعينة تتضمن اطاراً مؤسسيا (عقيدة فكرية) خاصة بهم يعمل على تنسيق تفاعلهم ومناشطهم افكارهم واهدافهم.

علاوة على ماتقدم فان الثورة الصناعية والثورة الفرنسية لم تحدث اعتباطا، بل تسببت من جراء تأثير الحركات الاجتماعية وبالوقت ذاته سببت حركات اجتماعية في المجتمع الاوربي، وقد كتب بعض الرواد عن هاتين الثورتين واثارهما في التغيير الاجتماعي، لكنهم قصروا في باب الحركات الاجتماعية عند اهمالهم لها. لذلك لايمكن الاخذ بتبرير كيليان للرواد عندما اعتبروها من الظواهر المصاحبة للظواهر الاجتماعية الجوهرية او انها ثانوية وليست جوهرية.

اسباب نشوء الحركة الاجتماعية:

لاتظهر الحركة الاجتماعية في الفراغ او بدون اسباب بل هناك اسباب عديدة. تكون ميلادها وتغذي نشوئها وقد حدد جوزيف هايمس اربعة مشكلات رئيسية لظهورها وهي مايأتي :-

المشكلة الاولى - المحن الاجتماعية:

التي تتبلور عن فشل المؤسسات الاجتماعية القائمة في تحقيق وانجاز اهدافها وغاياتها. ففي فترة ازمة الكساد الاقتصادي الكبرى التي سادت العالم (ابان العقد الثالث من هذا القرن) ظهرت مشكلات اقتصادية واجتماعية لملايين الناس حيث لم يجدوا عملا يعيشون من ورائه بغض النظر عن نوع مهاراتهم وخبرتهم وتحصيلهم العلمي، فظهرت البطالة

الواسعة في العمل وساد المجتمع وهناً وضعفا في قيمهم المعيارية وازداد حزن الافراد وكآبتهم النفسية، فعجزت المؤسسات الصناعية والتجارية والمالية من امتصاص مشكلات الكساد الاقتصادي الامر الذي دفع بالعديد منهم بالانتماء الى حركات اجتماعية من اجل الخروج من محنتهم الاقتصادية والاجتماعية.

المشكلة الثانية- الاجهاد او الارهاق الاجتماعي:

الذي نشأ عن شعور الافراد العام بعدم تحقيق الضمان والامان في حياتهم اليومية وبات مستقبلهم غامضا وملتبس وغير مؤكد وادراك الحياة الاجتماعية بأنها اصبحت عسيرة وصعبة بسبب اضطرابها وارتباكها وعدم استقرارها، تحت هذا الوضع النفسي - الاجتماعي ينخرط الافراد في حركات اجتماعية للخلاص من الاجهاد والارهاق الذي اصابهم. ويمكن ان نسميها بالمشكلة الباطنية.

المشكلة الثالثة- عدم الرضا الشخصي:

الناشيء من عدم تحقيق رغائب الافراد الذي بدوره يخلق عندهم عدم الرضا وهذا بدوره يبلور فيهم القلق والاضطراب فيترجموا ذلك على سلوكهم اليومي، الامر الذي يحجب ابداعهم وابتكارهم الخلاق المبدع من الخروج الى حيز الظهور والتنفيذ. ويمكن تسمية ذلك بالمشكلة الاحباطية.

المشكلة الرابعة- تنوع البدائل في العمل الجمعي:

الذي يعني ظهور عدة تنظيمات وتجمعات اجتماعية مختلفة في اهدافها وحجومها وهيا كلها لتدافع عن المجتمع وتساهم في معالجة ازماته الاقتصادية والاجتماعية بحيث يصبح الفرد تائها ومتحيرا في توجيه انتمائه لاي التنظيمات القائمة في مجتمعه من اجل تحقيق طموحه وقابلياته وهذا ماحصل في فترة الكساد الاقتصادي الكبير في المجتمع الامريكي عام (١٩٣٠)[٧].

مراحل نشوء الحركة :

نأتي الأن لتوضيح مراحل نشوء الحركة الاجتماعية وتطورها وذلك لأن وجودها لايأخذ طوراً واحداً بل عدة أطوار، وقد أفادنا هربرت بلومر في هذا الخصوص فحددها بالمراحل الأتية : -

١ - مرحلة الأضطراب والقلق :

التي تمثل سخط وأهتياج الأفراد ضد النظام الاجتماعي أو السياسي القائم فيميلون نحو نقل أخباره والأستماع للمقترحات التي تعالج الخلل أو الأعتلال الذي أصاب نظامهم الأمر الذي يزيد من أستيائهم منه وسخطهم عليه ، وغالباً لاتكون منظمة أو جمعية ، بل مضطربة ومتخبطة ولها طروحات ومعالجات فردية ذات قرارات فردية متضمنة أشاعات خادعة ومبالغ فيها وذات تضليل جمعي يعبر عن عواطفهم ورموزهم ومطالبتهم بمبادئ أخلاقية مثالية والتعلق بالعدالة القانونية والألهية . لذلك يبحثون عن قائد لهم يمثل ويعبر عن مشاعرهم الساخطة غير الراضية عن الواقع الأجتماعي الذي يعيشون فيه . ولكن على الرغم من وجود قائد للحركة الا أنها لاتكن مالكة بناء منظماً يعبر عن تسلسل رموزها الموقعية وأدوات قيادية مستقرة وقيم كفاحية متجذرة في حركتهم ، بل تفتقر الى مواضيع أستراتيجية ثابتة أو حاجات أجتماعية بارزة تخدم الأفراد ، بل متنوعة ومتقلبة ومتزلزلة .

٢ - مرحلة الأثارة الشعبية :

التي يزداد فيها سخطهم وتذمرهم وشكواهم ومطالبتهم بفعل جمعي موحد ويهدف الى التغيير الأجتماعي ، فتظهر حاجتهم بدرجة أكثر للقائد الذي يحمل صفات المصلح الأجتماعي أو النبي الشعبي (أن جاز التعبير) مالكاً صورة مثالية (في نظر الجمهور) وخطيب جرئ يتكلم بقضاياهم المظلمة أكثر من قيادتهم لتحقيق أهدافهم . بمعنى أخر يبحثون عن قائد يقود غضبهم وأهتياجهم الى عمل منسق ومنظم .

٣ - المرحلة الرسمية :

التي تأخذ الحركة فيها شكلاً من أشكال العمل الموحد والمنظم لكي يكون لديها قاعدة هيكلية تخدم أهدافها وطموحها بشكل فعال منطلقة من قوانين منظمة وراسخة

وذات آستراتيجية سياسية تتصف بالحركة المراوغة (التكتكة) من أجل تحديد معالم بناء الحركة الأجتماعية. لذلك تطالب الحركة في هذه المرحلة عن قائد حصيف (وليس المتكلم البليغ) المتعامل مع الجمهور في حياته اليومية والمالك للخبرة والدراية في أدارة دفة السياسة المرنة.

٤- المرحلة المستقرة:

التي يتحول عملها وتنظيمها الى درجة النضج لكي تصبح مؤسسة ذات قرارات متروية وناضجة فتطالب بقائد عقلاني ومنطقي في تفكيره وفي تعامله مع الجمهور (أي يشبه مدير الأدارة) ويؤكد على التسلسل الوظيفي في أتخاذ القرارات وليس القفز عليها أو تجاوزها، ولايبحث أو يفكر بأثارها، أو أهاجة وأثارة خصومها مع حركات أخرى أو قادة حركات ثانية. بعبارة أوضح يبحث القائد في هذه المرحلة عن أساليب منطقية وعقلانية في تطبيق نظام الحركة الداخلي في الحياة اليومية.(٨)

خليق بي أن أشير في هذا الموطن الى موضوع جوهري تعتمد عليه الحركة وهو عقيدة الحركة التي تتضمن مجموعة أفكار تعبر عن الظلم والتعسف الذي ساد المجتمع منطلقاً من النقد البناء للبناء الأجتماعي القائم، وبالوقت ذاته تطرح أهدافاً تمثل الفعل الجمعي مفسرة فيه المرحلة التأريخية لأحداث المجتمع التي تهتم بها الحركة وتعبر عن وجهة النظر القيمية للحدث من أجل الحصول على منطلق ثقافي من خلال النقد والتغيير الأجتماعي - السياسي المرتجى.

هذه الرؤى العقائدي تقوم بجمع وتوحيد الجماهير على شكل حركة أجتماعية بواسطة كشف الممارسات الأجتماعية- السياسية الخاطئة والتي تمثل أوجه التعسف والقلق والأضطراب وطموحات وآمال وأهداف أفراد المجتمع.

أقول تقوم العقيدة بتركيز أهتمامات وطموحات الأفراد وتوجيهها نحو رموز أجتماعية وفلسفة أجتماعية تكشف سخط وأستياء الناس ثم تطرح أمامهم مترجمة على شكل مطالب أصلاحية أو ثورية تهدف تحقيقها، وفي بعض الحالات تخلق العقيدة تصور طوباني خيالي حول مستقبل المجتمع والدولة وهذه أبرز وظيفة لها التي يسميها جورج سوريل بالاطار النظري للحركة الأجتماعية.(٩) لأن العقيدة غالباً ماتسهل وتبصر الرؤى والمفاهيم والنظريات للجماهير حول الواقع المعقد والمرتبك التي تعيشه وتصور قدرتها في معالجته، فتحدد بعض المفاهيم الأساسية التي يبحث الناس عن مضامينها مثل التميز بين مفهوم

(هم) و(نحن) وحياتنا وحياتهم والرؤى المتشائمة والرؤى المتفائلة وما هو الجانب المضيء في الحدث وماهو الجانب المعتم فيه؟

لكن تقبل وتفهم مفاهيم ونظريات عقيدة الحركه يعتمد على القاعدة الأجتماعية التي تمثل المتلقي لأهداف عقيدة الحركة، فأذا عبرت عن عمق الأحساس بعدم العدالة الأجتماعية الواقعة على شريحة أجتماعية كأحد مطاليبها وأهدافها ومصالحها فأن ذلك يساعد على ايصال أفكار عقيدتها لتلك الشريحة، فالعمال يمثلون قاعدة أجتماعية للحركة العمالية والفلاحين والمزارعين يمثلون قاعدة أجتماعية للحركة الفلاحية فالقاعدة الأجتماعية من هذا المنظور تمثل تطابق أو توحد مظامين عقيدة الحركة مع القاعدة الأجتماعية وبذا تقوم الحركة بأستقطاب وجذب المستلبين والمتضررين من أفراد المجتمع. بحيث يجدون الحركة وسيلة اومنفذا لتمرير او اخراج سخطهم واستيائهم منها وبالوقت ذاته يشعرون بوجودهم الانساني، فضلا عن ادراكهم بانها الملاذ الوحيد القادر على حل مشكلاتهم الاجتماعية. وقد اطلق ايراك هوفر على هؤلاء الافراد (بالمعتقدين الصادقين لعقيدة الحركة) True Believers وقال بأن الفرد القلق والمذعور والساخط والمستاء على الوضع الاجتماعي يشعر بتحمس اكثر عندما ينتمي الى الحركة الاجتماعية.(١٠)

وقد حدد هربرت بلومر وظائف عقيدة الحركة بالنقاط الاتية:

١- تطرح مقدمات منطقية ومفاهيم منظرة من موضوع وهدف الحركة.
٢- تنفيذ وتدين النظام الاجتماعي القائم وتبحث عن تغييره.
٣- تقدم مجموعة افكار دفاعية تخدم اهدافها.

٤- تضع نمطا من المعتقدات السياسية وسبل محاربتها.
٥- تحدد طموحات انسانية.

ويضيف بلومر الى ماتقدم فيقول بأن عقيدة الحركة تغذي الحركة ذاتها من خلال فلسفتها الاجتماعية وتبريراتها والسبل الفكرية والوجدانية في دفاعها عن نفسها وهجومها على خصومها(١١).

تحديد مفهوم الحركة الاجتماعية :

لكي نتعرف على ماهية هذا المفهوم الحديث في ادبيات علم الاجتماع نستعرض ابرز علماء الاجتماع الذين تناولوه وحددوه ، فقد حدد كل من كيرت لانج وكلاوي لانج الحركات الاجتماعية على انها فعل جمعي اساسي في تصرف الافراد متضمنا ابعادا واسعة النطاق في حياتهم العامة من اجل تحقيق اثار فعالة في النظام الاجتماعي تهدف تهذيب بعض اوجهه وتطوير مساراته للوصول الى غايات اجتماعية اسمى وارقى . بينما حدد كل من تيرنر وكيليان الحركة الاجتماعية على انها فعل جمعي فعال لها القدرة على دفع عملية التغيير الاجتماعي الى مراحل تطورية متقدمة او مقاومتها وعدم مساعدتها بالوصول الى مراحل تطورية متقدمة .[١٣]

يؤكد هذان التحديدان على ان الحركة الاجتماعية تمثل طاقة بشرية حيوية لها القدرة بشكل دؤوب على تطوير النظام الاجتماعي للصالح العام وليس الفئوي وبالوقت ذاته لها الطاقة الصلبة القادرة على الوقوف امام النظام الاجتماعي عندما يبتعد عن خدمة المجتمع او منحه عندما يهدف خدمة شريحة اجتماعية واحدة .

ويعطي هذا التحديد ايضا فكرة التجمع الجمعي اكثر من الفعل الفردي ويعبر كذلك عن فكرة مفادها ان الانسان يعمل بشكل جاد ومتعمد لارقاء وأنما عملية التغيير الاجتماعي . فضلا عن ذلك فأن الحركة الاجتماعية في هذا المنظور لاتؤدي فقط الى التغيير الاجتماعي بل هي في ذاتها مفصل متغير متأت من العطاءات البشرية في تمييزها لاهداف معينة ومحددة .

ونستنتج ايضا من هذين التحديدين ان الحركة الاجتماعية تملك سلوكا جمعيا يقضا يملك الادراك العالي في معرفة مصالح وغايات المجتمع وتتمتع باستعداد سريع بالتفاعل الاجتماعي بين افراد الحركة الاجتماعية من اجل تنظيم تجمعهم يملك القدرة الاجتماعية المنظمة في اتخاذ موقف موحد ومؤثر ازاء الاهداف التي لاتخدم شرائح المجتمع ، بل شريحة اجتماعية واحدة . وفي هذا الموطن يحضرني تحديد رودولف هيربل عندما قال (ان الحركة الاجتماعية تمثل صيرورة الفعل الاجتماعي لجماعة اجتماعية لاعلاقة له بالافراد المكونين للجماعة الاجتماعية .[١٣]

ان تحديد هبريل يشير الى السلوك الاجتماعي للحركة وليس لافرادها ويشير ايضا الى بنائها الاجتماعي وليس لاعضائها ، لان عمر الحركة اطول من عمر بقاء افرادها داخلها وهذه الحالة تسبب اشكالية للباحث المهتم لانها تحدث عبر الزمن ولاتحدث بشكل واحد في مرحلتين زمنيتين ، حيث انها تظهر وتتطور وتنتهي اما بالنجاح وتصل الى مرحلة المؤسسة الاجتماعية ، او تظهر وتتعثر في مسيرتها فتفشل تدريجيا وتتحول الى نوع اخر من المجتمعات البشرية . بيد ان الوجه الرئيسي لدراسة الحركات هي اهتمامها بالتقدم والنجاح الملحوظ التي نمت وتطورت منذ بدايتها الى نهايتها واكتسبت صفاتها التاريخية .

ومن هذه الحالة يرى جيمس ان الحركة الاجتماعية تتسم بالتعقيد في عملياتها الاجتماعية المتنوعة ، وبذا تكون متابعة وملاحظة مناشطها صعبا لانها تمارسها عبر مراحل زمنية متعاقبة تذهب عموما خلال دورة الحياة ، وأن دراسة نشاط واحد لها في فترة زمنية محدودة لايعط الصورة الكاملة والشاملة لها ، بل يجب ان تدرس مناشطها كافة لكي نحصل على صورة وافية وهذا لايحصل الا عبر مراحل تطورها .(١٤)

ان سياق الحديث يلزمني ان لا اغفل بهذا الصدد ذكر اسباب انخراط الافراد في الحركات الاجتماعية التي تحصل من خلال ادراكهم لحاجتهم الى بلورة مشاعر جديد حول انفسهم او الى صياغة افكار جديدة تخص حقوقهم ومنافعهم المستجدة واحساسهم بأن الافكار القائمة لاتخدم حقوقهم ومواقعهم التي يشغلوها .

ان ادراك هذه الهوة الحاصلة بين المتطلبات الفكرية والاجتماعية المستجدة ومواقف الافراد الاجتماعية الجادة تخلق عندهم الاستياء والتذمر والقلق والسخط الذي لم يكن موجودا سابقا (قبل ادراك الهوة) هذه الحالة تحدد الخطوة الاولى لتشكيل صيرورة الفعل الاجتماعي (حركة اجتماعية) لكن وحدها ليست كافية ، بل تتطلب تنظيمها وتعزيزها بافكار مبدأية تعكس استياءهم الاجتماعي وسخطهم الجمعي وقلقهم النفسي وعدم رضاهم عن الوضع الاجتماعي الذي يعيشون فيه .

هذه الحالة الاجتماعية (في تقدير دونالدلايت وسوزان كيلر) تدفع الافراد بالبحث عن سبل وصيغ جديدة للنظام الاجتماعي القائم ، وطرح مقترحات عن نظام تقسيم عمل افضل وتقاليد جديدة للعمل وقادة اكثر ادراكا لوضعهم الجديد قادرين على تحقيق طموح المجتمع ولهم القابلية في استحداث قوانين حديثة تحقق لهم حياة افضل مما هم عليه .(١٥)

بينما حدد فيبر دوافع انتماء الافراد للحركة الاجتماعية بالنقاط التالية : —

١- هدف الحركة : الذي يمثل الجانب العقلاني او الاخلاقي للحياة الاجتماعية ويعبر ايضا عن احد اوجه حقوق الانسان.
٢- المواقف المشتركة : التي تجمع بين الافراد الذين يعيشون تحت ظروف واحدة ولديهم مشاعر مشتركة تجاه هدف واحد بغض النظر عن مستوياتهم الثقافية ونوع منطقهم ، فقد ينتمي للحركة المثقف والامي معا.
٣- علائق القرابة والحضور الاجتماعي النوعي : فقد ينخرط الفرد بالحركة الاجتماعية بسبب انتماء والده او والدته او احد اقاربه او احد معارفه من مجتمعه المحلي او الاقليمي او احد الشخصيات المرموقة في المجتمع ، ان الحركة ذاتها تضم فئة اجتماعية معروفة ولها شعبية بين الناس ، او انها تمثل طبقة اجتماعية معينة وبهذا التواجد النوعي للناس داخل الحركة يستقطب الاخرون لها.
٤- توقعات الافراد : حيث ينجذب الافراد نحو حركة اجتماعية معينة بسبب توقعهم للحصول على مكاسب ومنجزات خاصة ومرتقبة.(١٦)

يجب الانتباه في هذا التحديد بأنه اغفل الحس الجمعي الذي يربط افراد الحركة في معاناتهم للاوضاع والمشكلات التي يواجهونها بينما ركز على الدوافع الذاتية اكثر من الدوافع الموضوعية (هدف الحركة)

بعد ان فرغنا من تعريف الحركة ، علينا ان نميزها عن التجمعات المشابهة لها لكي تساعدنا في تحديد جوهرها وابعادها حيث هناك التيارات والميول والجمهور لان البعض من الناس يمزج بينها عند التعبير عن ظواهر تعكس التغيرات الاجتماعية والتجمعات البشرية ، فمثلا نمو الديمقراطية في المجتمعات الصناعية التي تهدف تغير العلائق الصناعية بين المستخدمين والموظفين وبين الاخيرين ورؤسائهم ، والتحضر الذي يؤكد على ملايين الافراد الذين هاجروا من الريف الى المدينة ، وهناك المكننة الزراعية التي عملت على تغيير نمط الانتاج الزراعي فبدلت طريقة زراعة الارض عند الفلاحين.

هذه هي الظواهر وأن عملت على التغيير الاجتماعي لا تمثل الحركة الاجتماعية بل هي ضرب من ضروب التيارات والميول لم تصل الى درجة الحركة الاجتماعية وذلك لعدم استكمال شروطها وصفاتها التي تستلزم التنظيم الاجتماعي الهرمي وغياب عقيدة فكرية تجمعهم وفقدان نظام تقسيم عمل فيما بينهم ونقص في فعلهم الاجتماعي.

هذه الامثلة التي اوردتها لاتتضمن معظم شروط ومواصفات الحركة. بيد اننا لاننكر من انها احدثت تغيرا اجتماعيا ومثلت كفاح الناس ومعاناتهم، ومع ذلك فأنها لم تصل الى درجة الفعل الجمعي، لكن هذا لايمنع وصول التيارات والميول الى الحركة الاجتماعية. فقد نجد نقابة العمال التي ولدت بسبب ردود فعل اسعار السلع الصناعية العالية في المجتمع الصناعي وطغيان التصنيع على معظم مناشط الحياة اليومية التي بدورها شكلت فعلا جمعيا منظما مالكا عقائد فكرية وهذا ادى الى تحويل النقابة العمالية الى حركة اجتماعية.

فضلا عما تقدم، اجد من المفيد ان اميز الحركة عن جماعة الضغط Pressure Group للتشابه الحاصل بينهما لكي يساعدني في تحديد ادق المفهوم للحركة. يمثل المصطلح الاول (الجماعة الضاغطة) مصالح خاصة تبحث عن بلورة رأي عام وأيجابي او مجامل يخدم سياستها تفرضه على حزب سياسي او احزاب سياسية وهذا يعتبر اوضح وأبرز فاصل بين الجماعة الضاغطة والحركة الاجتماعية لان الاول يروم ويهدف تحقيق تغير اجتماعي محدود الابعاد (ضيق النطاق) بينما الثاني يهدف تحقيق تغيير النظام الاجتماعي لان الاول لايمثل جماعة اجتماعية منظمة بنفس درجة التنظيم الثاني (الحركة الاجتماعية) ولايملك الاول ايديولوجية فكرية، بينما يملك الثاني ذلك. فأصحاب العقارات او التجار الكبار لايمثلون ولايشكلون حركة اجتماعية بل يمثلون جماعة ضاغطة في بعض مناشطهم المصلحية ولايمثلون ايضا حزبا سياسيا وذلك راجع لعدم ارتباطهم بعقيدة تجمعهم.

ان هذا التحديد يجذبني لتناول مصطلح اخر يساعدني على الوصول الى دقة اكثر في تحديدي لمفهوم الحركة وهو الحزب السياسي الذي يملك برنامجا سياسيا (نسبيا) فيما يخص المواضيع السياسية، لكن من المحتمل ان نجد جماعة ضاغطة تحت لواء حزب سياسي الا ان الاخير يملك تنظيم رسميا متماسكا نسبيا لكنه لايمثل مصالح الامة برمتها لانه (الحزب السياسي) يضم مجموعة من الناس تهدف تحقيق نفوذ سياسي من خلال كفاحها ونضالها، بيد انها تملك عقيدة اوعدة افكار تعكس وجهة نظر اهدافها، وهذا يعني ان هناك ارتباطا بين اهداف الحزب وأهداف بعض مصالح المجتمع المحلي او المجتمع الذي ظهر فيه.

بمعنى اخر، انه يعكس مصالح المجتمع الوطنية، وهنا يبرز حداً جديداً يميز الحزب عن الحركة، حيث نجد حركات لاعلاقة لها بالمجتمع المحلي الوطني، بل قد تربط المجتمع الوطني باغلبية وهناك حركة عالمية.[١٧]

وقد يقترب مفهوم الحركة الاجتماعية عن مفهوم الرأي العام الذي يمثل جماعة اجتماعية كبيرة لاتملك البناء الاجتماعي ، بل لها حدوداً وابعاداً مبهمة وغامضة تظهر هذه الجماعات عندما تكون هناك مواضيع واهداف يأمل افرادها بها ويحلم في تحقيقها لذلك يقترب نوعا من مفهوم الرأي العام من الحركة الاجتماعية بحيث يمكن اعتبار جماعة الرأي العام بذرة الحركة الاجتماعية لها القدرة على النمو والتطور.

هذا ولابد لي قبل ان اخلص من تحديد هذا المفهوم الواسع ان اشير الى قول جيمس ميكي حول نشوء الحركة الاجتماعية وسفر تكوينها التي تظهر بسبب رغبة الناس في تغيير الانماط الاجتماعية التي جبلوا عليها وهي في نظرهم غير كاملة ولكن ميكي يناقش هذا المنطلق فيقول ان هذه الحالة تمثل ظاهرة اجتماعية مستوطنة في الواقع الاجتماعي بشكل دائم (وهذا في تقديري ظاهرة اجتماعية ثابتة في المجتمعات كافة) وأن الافراد لايقبلون بكل ماهو موجود في نظامهم الاجتماعي (وهذه ظاهرة اخرى اخرى - في تقديري - مستكنة في كل المجتمعات حيث لاتوجد رضا كامل وتام عند الافراد على كل الانماط الاجتماعية وهي بديهة اجتماعية) لكن هذا لايدفع الافراد الى التمرد على انماطهم الاجتماعية وأن عدم رغبتهم فيها لايدفعهم ايضا للتمرد او التصادم معها في الاحيان كافة ، حيث ان الانماط الاجتماعية لاتخدم كافة رغائب ومصالح كل الناس وهذا امر طبيعي فعدم الرضا وارد جدا ، بل ان الحس الجمعي بعدم الرضا ومشاركة عدم الراغبين بنمط حياتهم الاجتماعية يولد بادرة واحدة من بوادر التمرد او المعارضة ضد نمطهم الاجتماعي وأن هذا الحس الجواني عند المعارضين يخلق عندهم رغبة صامتة لتغيير النمط الاجتماعي او لرموزه لكي يعبروا عن معاناتهم الجواكية[١٨]

يلمح نص ميكي توضيح جوهر سفر الحركة التكويني المتمثل بعدم كفاية رغائب الناس بالتغيير الاجتماعي وعدم نضج واكتمال الانماط الاجتماعية التي تنظم حياة الافراد لان مثل هذه الحالات موجودة بشكل دائم في كل المجتمعات الانسانية وعند معظم الناس ، بيد ان المتغير المنشط لهاتين الحالتين (عدم الرضا وعدم الاكتمال) لاتظهر فاعليته الا عند اشتراك حس الافراد الجمعي بها والدليل على ذلك لاتحدث الحركة الاجتماعية بشكل تلقائي او انسيابي بمجرد وجود هاتين الحالتين ، بل يتطلب من ظهورها تفاعل المتغيرات الثلاثة بشكل مترابط .

بتعبير اخر يبدأ ظهور الحركة عندما تتفق احاسيس الناس بشكل جمعي على عدم رضاهم للنمط الاجتماعي غير الكامل او الناضج في تكوينه او لانه لايخدم مصالحهم الاجتماعية الذي وجد من اجلها ، آنذاك لاتتشكل بوادر الحركة الاجتماعية وتطالب بزلزلة النمط القائم (غير الراضين عنه الافراد) في النسق الاجتماعي.

انواع الحركات :

يحسن بي ان اطرح في هذا الموطن انواع الحركات الاجتماعية استنادا الى نوع هدفها نبدؤها بالحركات التي تعبر عن هدف الفرد ذاته وليس هدف المجتمع الذي يعيش فيه الفرد. فهناك الحركات التعبيرية التي تكشف عن دخيلة الفرد اوباطنيته عاكسة اضطرابه وقلقه الداخلي لانه لايستطيع اخراج مايدور في صدره او بباله من خواطر وافكار ومشاعر عن السلوك الظاهري او مواقفه الاجتماعية الصريحة الامر الذي يدفعه للتعبير عن مشاعره او معاناته الجوانية– الباطنية بشكل جمعي تهدف اشباع دوافعه الذاتية– الشخصانية لكي تحقق منزلتها في الفعل الاجتماعي الظاهري داخل المجتمع ، هذه الحالة (او هذا السلوك الجمعي) لاتمثل الحركة الاجتماعية بشكلها الناضج ، بل تمثل استهلالات لتشكيل حركة اجتماعية ، بتعبير اخر انها بدايات لتكوين حركة اجتماعية– وهي في هذه المرحلة لاتكون قادرة على التعبير عن الاهداف الجمعية بل الذاتية– وقد تتكون هذه البدايات عندما يجد الافراد انفسهم مضطهدين من قبل النظام الاجتماعي فيبدأون برفض النظام بسلوك جمعي وفي هذه الحالة تتبلور اهداف اصلاحية تعمل على اشراك الافراد في العقل الاجتماعي وعدم اضطهادهم.

وهناك نوع اخر من الاهداف تمثل ردود فعل مضادة او متعاكسة لاهداف النظام الاجتماعي القائم معبرة عن رغبتها في التغيير الاجتماعي وليس في تغيير مشاعر ووجدان الافراد. هذه الاهداف المضادة تأخذ اشكالا متنوعة ومتعددة وفي صياغة نوع الحركة الاجتماعية وهي مايأتي :–

١– الحركة النهضوية :

التي تهدف الى احياء التراث القديم للمجتمع والثقافة السلفية او التنظيمات الاجتماعية السياسية القديمة بسبب ما تتعرض له حياة مجتمعها المعاصرة للتهديد والتقويض ، فيلجأ الافراد بالبحث عن جذور حياتهم الماضية من اجل احيائها والتحصن فيها لكي لاينجرفوا

امام تيار المعاصرة ويعرضوا حياتهم الاجتماعية للزوال ، لذلك يسمى هذا الهدف بالمضاد (ضد التيار الجديد والغريب عليهم) وغالبا مايحدث مثل هذه الحركة في المجتمعات العريقة في الثقافة الانسانية وفي المجتمعات التي تسودها الجماعات العرقية (الرسية) والاقليات الدينية والقومية (مثل المجتمع الامريكي) فأن مثل هذه الجماعات تتبنى اهدافا مضادة (ضد اهداف الاغلبية في مجتمعها) لانها تشعر بفقدان فاعليتها في البناء الاجتماعي لذلك نجدهم يتمسكون ويؤكدون بشكل ملح بالحفاظ عل تقاليدهم ومعتقداتهم (سمي هذا النوع من الحركة بالنهضوية انتوني والس).

٢- الحركة الثورية :

التي صنفها انتوني والس الى الاصناف الاتية :

آ- الحركة الوطنية : التي تظهر عندما تسود وتسيطر السياسة والافكار الاجنبية على مجتمع وطني فتبرز حركة تهدف طرد الافكار الغريبة عنهم وتبعد السيطرة الاجنبية في بلادها.

ب- الحركة الرمزية : التي يلتف افرادها حول رمز وطني قيادي وليس حول فكرة او عقيدة معينة لكي يخلصها من الغازي المسيطر على مجتمعها وينقذها من الهلاك او الاستعباد.

جـ- الحركة الالفية (المؤمنة بالعصر الالفي السعيد) التي تؤكد على قوة الطبيعة على المجتمع والتي تبحث عن سبل وصيغ لشكل من اشكال الحكومة المثالية.

د- الحركات المسيحية : التي تتمحور حول شخصية السيد المسيح المنقذ صاحب القوة الرومانية العظيمة[١٩].

٣- الحركة الاصلاحية :

التي تلوم التصدع الاجتماعي الايل الى السقوط والانهيار فتطالب باصلاحه. بمعنى اخر، انها تقبل البناء الاجتماعي.الراهن وقيمه وبالوقت ذاته تبحث عن تغيرها للافضل والاحسن ، بل تبحث عن اهداف انضج ومسايرة لروح العصر لانها تهدف التقويم وليس التقويض (مثل الحقوق المدنية والمنادين بالمحافظة على البيئة الطبيعية والمطالبين بالمساواة بين الرجل والمرأة والمطالبين بالغاء عقوبة الاعدام) انها حركة مشروعة في المجتمعات الكبيرة

التي تضع برامجا اصلاحية ذات استراتيجية خاصة ومبادئ معينة ، هذا النوع من الحركة يحفز وينمي وينشط النظام الاجتماعي القائم.

وعندما يفقد الوطن جزءاً من احلام ابنائه وآمالهم في السعادة والحياة الكريمة نتيجة الاهمال وسوء الادارة والاستغلال وتحويل المبدأ الى شعار لايعني اكثر من وسيلة للتظاهر والكسب غير المشروع والبعيد عن التطبيقات القانونية فيتحول الفرد الى انسان مغترب في وطنه وفاقدا لانسانيته تحت ثقل الواقع وفداحة الخسارة.

٤- الحركة المحافظة :

يبحث هذا النوع من الحركة عن طريقة الحفاظ على القيم والمفاهيم السلوكية اليومية والعمل على عدم تغييرها ويحاول جاهدا ابعادها عن خطر التغيير. بمعنى اخر ان هدفه المحافظة على الوضع الراهن للمجتمع.

٥- الحركات الثورية :

التي تهدف هدم المعايير والقيم والمواقع الاجتماعية القائمة واحلال مكانها نوعا جديدا مغايرا لها (ويضع روبرت مرتن جماعة المتمردين على النظام القائم من اجل استبداله بنظام جديد تحت هذا النوع من الحركات (كما حصل في الصين الشعبية وكوبا في القرن العشرين) وفي بعض الحالات يعزز هذا النوع من الحركات الاصلاحية من الناحية الموضوعية وفي حالات معينة تتحول الحركة الاصلاحية الى ثورة (عندما تواجه الحركة الاصلاحية ضغوطا قاسية) ان الفرق الجوهري بينهما هو ان الاولى تقبل شرعية المؤسسات القائمة في المجتمع بينما ترفض الثانية ذلك وتكون اهداف الاخيرة اوسع وأشمل من الاولى[٢٠].

٦- الحركات الانهزامية :

التي تهدف الى تغيير المجتمع ولا تريد اعاقة تغيره ولا تتعامل مع النظام الاجتماعي القائم، بل تفصل نفسها عن المجتمع وترصد الاحداث السلبية دون حدوث رد فعل جمعي.

قصارى القول تعني الحركة الاجتماعية جماعة اجتماعية تظهر عندما تشعر بشكل جمعي بالحيف والظلم والتعسف الذي وقع عليها من قبل جماعة اجتماعية اخرى لها موقع اجتماعي عال في النسق الاجتماعي الامر الذي يخلق عندها الاحباط في تحقيق رغائبها ويجعلها تدرك ان الانماط الاجتماعية التي تعيشها وتخضع لضوابطها غدت عتيقة وبالية تحتاج الى تبديل وتغيير، فتنظم نفسها وتبلور لها فكرا يمثل عقيدتها ويعبر عن طموحاتها المضيئة، فيجعلها تتصرف بفعل جمعي واحد.

حصيلة القول: ان الحركة الاجتماعية ظاهرة اجتماعية مستوطنه في المجتمع الانساني في كل المراحل التطورية التي يمر بها تعمل على اذكاء حيوية المجتمع وارقاء طاقاته البشرية لمستويات فاعلة في الحياة الاجتماعية من خلال الافكار والعقائد المتطورة فضلا عن كونها ظاهرة اجتماعية اساسية وجوهرية لها اسبابها وآثارها ومصاحباتها تتأثر بالمرحلة التطورية التي يعيشها، علاوة عن كونها تعكس المزاوجة المتفاعلة بين المشاعر المستاءة مع السلوك المنظم الفعال والمؤثر من اجل تحقيق اهداف مجتمعيه وليست ذاتية.

بعد ان افرغت من اعطاء فكرة عامة عن الحركات الاجتماعية وكيف تعمل على بلورة معرفة سياسية فكرية (ايديولوجيا) اذهب لطرح ومناقشة الحركات والتيارات الاجتماعية في الوطن العربي ابان القرن التاسع عشر لكي يطلع الطالب على الايديولوجيات (المعرفة الاجتماعية والسياسية) التي سادت الوطن العربي قبل قرن.

اتصف المجتمع العربي في القرن التاسع عشر بتعدد الحركات والتيارات الاجتماعية المتنوعة والمختلفة في مضامينها واتجاهاتها واهدافها والتي كانت سائدة في تلك الفترة الزمنية كالسيطرة العثمانية وتأثر قسم من شرائح المجتمع بالتراث السلفي وبالخلافة الاسلامية ووجود الارساليات التبشيرية الاجنبية وارسال البعثات العلمية الى خارج الوطن العربي والطموح نحو التحديث والعصرنة ووجود اقليات اجتماعية مختلفة ومتنوعة في قومياتها ودياناتها وظاهرة النزوع القومي والصراعات الطبقية (بين الفلاحين والاقطاعيين) وظهور قادة روحيين ووطنيين وغير ذلك من العوامل الاخرى وجميعها اثرت بشكل مباشر على بلورة حركات وتيارات اجتماعية اتخذت طابع الصراع فيما بينها في بعض الاحيان ومع السيطرة الاجنبية في احيان اخرى من اجل تغيير المجتمع العربي والنهوض به نحو اهداف تخدمه وتحل مشاكله الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية وانقاذه من السيطرة الاجنبية وحصوله على الاستقلال وجعله مجتمعا عصريا متكاملا في جميع شرائحه

الاجتماعية والسياسية ومن اجل الحفاظ على كيانه وعدم انطماسه وذوبانه في ثقافات وحضارات غربية عن بيئته الاجتماعية.

وقبل ان ندخل في عرض الحركات والتيارات الاجتماعية في المجتمع العربي، نرى ضرورة تحديد هذين المفهومين من منظور علم الاجتماع، فالحركة عبارة عن تنظيم اجتماعي رسمي له بناء هرمي خاص بمراكز اعضائه وله اهداف تعكس سبب وجوده في المجتمع وله ايضا ايديولوجية توضح استراتيجيته وشروط خاصة بعضوية اعضائه ولاتزول بزوال اعضائه بل باهدافه.

اما التيار الاجتماعي فيشير الى مجموعة مفاهيم وافكار اجتماعية وسياسية متفاعلة مع بيئتها (سلبا او ايجابا) ويظهر (التيار) في اغلب الاحيان نتيجة رد فعل لفعل اجتماعي، لذلك يزول بزواله وهو لايمثل تنظيما اجتماعيا رسميا ولا يشترط صفات محددة للعضوية فيه.

بعد هذا التحديد لمفهوم الحركة والتيار، نعرض ابرز الحركات الاجتماعية التي ظهرت في القرن التاسع عشر في المجتمع العربي وهي كما يلي : -

١- الحركة الوهابية : ظهرت في شبه الجزيرة العربية على يد مؤسسها الشيخ محمد بن عبدالوهاب، وأسباب ظهورها ترجع الى ان المجتمع العربي كان خاضعا للسيطرة العثمانية التي استغلت الدين الاسلامي لصالح سياستها الاستغلالية المتعسفة والى تشار البدع والضلالات في المجتمع الاسلامي وادراكهم باحقية العرب في حكم المجتمع الاسلامي لهذه الاسباب ظهرت هذه الحركة ضد السيطرة المنحرفة عن اسس الخلافة الاسلامية التي عرفها المسلمون فدعت الى تنقية الدين الاسلامي من البدع والشوائب التي اصابت المجتمع الاسلامي بسبب استغلال الدين لصالح فئات اجتماعية ذات مصالح سياسية وطبقية ومذهبية، وترى ان التخلف الاجتماعي الذي اصاب المجتمع الاسلامي لم يكن بسبب العقيدة الاسلامية نفسها لانها بدأت صافية اول عهدها بل يرجع الى الاضافات التي ادخلها ذوو المصالح السياسية والاجتماعية فكانت ايديولوجيتها ما يلي : -

آ- العودة بالاسلام الى صفائه الاول.
ب- التوحيد.
جـ- فتح باب الاجتهاد.

د- انكار تأويل القرآن.
هـ - التقشف في العيش.
و- محاربة البدع والضلالات وما علق بالاسلام من شوائب[٢١].

الا ان هذه الحركة لم تستمر في نشاطها الديني والاجتماعي التوسعي بسبب ادراك العثمانيين خطرها على حكمهم فأرسل السلطان محمود الى محمد علي (والي مصر) لمقاتلة الوهابيين، كما انطلقت بنفس الوقت الدعايات العثمانية ضد هذه الحركة في جميع انحاء الدولة العثمانية وبذلك قضى محمد علي وأبنه ابراهيم على الحركة قضاء مؤقتا[٢٢].

في الواقع كانت الحركة الوهابية مظهرا من مظاهر المناهضة للحكم العثماني في البلاد العربية فتحالف دعاتها مع قبائل الصحراء العربية لتقويض الحكم التركي والدعوة بنفس الوقت الى اقامة دولة عربية خالصة مستقلة عن الاتراك في الوطن العربي وتنقية الدين الاسلامي من البدع والشوائب التي اتت اليه من اصحاب المصالح الاجتماعية والسياسية ولعل من الاغراض التي يبغيها السلطان العثماني في ضرب عرب الصحراء بعرب مصر هو خشيته من قوة الجيش المصري الذي كان اقوى الجيوش في ذلك الوقت. اضافة الى ذلك فقد انتهز محمد علي ضعف الدولة العثمانية فأخذ يمد نفوذه فتوحه في حملة الى السودان ثم سوريا فانتصر فيها وهزم الجيش العثماني في الشام حينما تصدى لمقاومته مما نجم عنه انفصال محمد علي عن طاعة الدولة العثمانية لتحقيق مطامحه في انشاء خلافة عربية يكون هو امير المؤمنين فيها وتنفيذا لهذا المشروع فقد اناب عنه ابنه ابراهيم في حكم الحجاز وفي هذه الفترة دعا ابراهيم الى توحيد الدول العربية وايقاظ نزعتها القومية وماضيها المجيد في المجتمع الاسلامي فوقفت الدول الاوربية ضد التجمع العربي فوجهت انذارا الى محمد علي بالتراجع والخروج من الشام وبدأ الصراع بين محمد علي وبريطانيا والنمسا وروسيا وبروسيا[٢٣].

نستنتج من هذه الاحداث الاجتماعية والسياسية السبب الاول للصراع الاجتماعي يظهر واضح وجلي وبارز ومحفز بين مجموعتين اجتماعيتين الا انه لايستمر في تسبيبه بل تنكشف فيما بعد اسبابا صراعية اخرى كانت كامنة او مستترة عند مجموعة اجتماعية ثالثة ذات مصالح مرتبطة باحدى المجموعتين المشتركتين في عملية الصراع او متأثرة بنتائج صراعها فتتحرك نحو الصراع وفقا لمصلحتها الخاصة او طبقا لطموحاتها وتطلعها لتلتحم مع احد اطراف الصراع ضد الاخر من اجل تحقيق طموحاتها او لتحمي وجودها الاجتماعي وهذا التحرك يؤدي الى اتفاق او التحام مجموعة اجتماعية رابعة ضد التحرك الاخير لان

مصالحها وتطلعاتها الطموحة تتطلب حماية احد الاطراف المشتركة في الصراع ضد الطرفين الاخرين ولان انتصار احد الاطراف المشتركة في الصراع ضد الطرفين الاخرين ولان انتصار احد الاطراف يشكل خطورة عليها او قد لايشبع طموحاتها. وبهذه العملية يتميع السبب الرئيسي الذي بدأ في تسبيب الصراع ويحل محله عامل حماية مصالح مجموعات اجتماعية تأثرت بعملية الصراع، والسبب الجوهري للصراع لم يبق نفسه سببا له.

ونستخلص ايضا ان الصراعات الجزئية تؤدي الى التحامات كلية – بشكل مؤقت – لتحمي مصالح اطراف الصراعات الكلية.

ونستنتج ايضا انه يجب توفر سببين – على الاقل – لاشراك جماعتين اجتماعيتين في عملية الصراع الاول يمثل عامل الدفع نحو الصراع المتكون من تراكمات كامنة ضمن كيان كل طرف مشترك في عملية الصراع تعمل على تحفيزه او تحريكه وتنشيطه نحو الصراع والسبب الثاني يمثل عامل الجذب الذي يكمن ايضا في كيان طرف مشترك في عملية الصراع ويتكون من اهداف مغرية موجودة عند الطرف المقابل وغير متوفرة عنده واتحاد هذين السببين (الدفع والجذب) عند كل طرف يسوقه للاشتراك في عملية الصراع مع الطرف الاخر. فعامل الدفع متلازم مع عامل الجذب ومكمل له، واذا ترجمنا هذا الاستنتاج على واقع الصراع الوهابي – العثماني لوجدنا مايلي: –

الجدول التالي يوضح ترجمة الصراع

اطراف الصراع	عوامل الدفع	عوامل الجذب
الدولة العثمانية	١ – استمرار السيطرة على كافة الدول العربية . ٢ – اشغال محمد علي في حروب خارجية وابعاده عن طموحاته السياسية نحو الدولة العثمانية . ٣ – ضرب عرب الصحراء بعرب مصر.	١ – عدم وحدة الدول العربية . ٢ – ضعف الدول العربية سياسيا وعسكريا . ٣ – استغلال الدول العربية اقتصاديا وبشريا وسياسيا .
محمد علي	١ – الاستقلال عن الدولة العثمانية . ٢ – ضعف الدولة العثمانية . ٣ – ضعف السيطرة العثمانية على الدول العربية .	١ – طموحه للسيطرة على الدول العربية . ٢ – ضعف الدول العربية . ٣ – تذمر الدول العربية من حكم السلطان العثماني .
الحركة الوهابية	١ – العودة بالاسلام الى صفائه الاول . ٢ – توحيد العرب ضد الاتراك . ٣ – ايمانهم بأحقية العرب في حكم المجتمع الاسلامي .	١ ـ ضعف الدولة العثمانية . ٢ ـ انحراف الحكم العثماني في تطبيق التعاليم الإسلامية .
الدول الاوروبية	١ – اطماعها السياسية والاقتصادية في الدول العربية . ٢ ـ تقويض كيان الدولة العثمانية .	١ ـ الموقع الجغرافي الاستراتيجي للدول العربية . ٢ ـ تخلف الدولة العربية عسكرياً واقتصادياً

٢- الحركة الشوكانية التي ظهرت في اليمن على يد محمد علي بن الشوكاني وكانت ايديولوجيتها ما يلي : -
آ- الاعتماد على كتاب الله وسنة نبيه في الاحكام الدينية.
ب- تنقية الدين الاسلامي مما لحق به من بدع وضلالات.
جـ - رفض التقليد.
د- الدعوة الى فتح باب الاجتهاد.
هـ - الاصلاح الاجتماعي.

الا ان هذه الحركة انصبت على اصلاح المجتمع العربي في اليمن فقط بسبب الانقسامات المذهبية التي كان يعيشها حيث كان منقسما الى شافعية وزيدية وباطنية واسماعيلية وعم البلاد فساد الحكم وانحطاط المجتمع وتسلط الاسرة الحاكمة وازدادت الفتن الداخلية وهبوط المستوى الفكري والثقافي وانتشرت البدع والضلالات في الدين الاسلامي من عبادة الاولياء وتشفع الصالحين وزيارة القبور والتقليد الاعمى للائمة السابقين(٢٤). فلم تهتم هذه الحركة بالتخلص من السيطرة العثمانية او الصراع معها بل اهتمت باصلاح المجتمع اليماني وتنقية الاسلام من البدع والشوائب.

٣- الحركة الالوسية في العراق التي استهدفت الايديولوجية الاتية :
آ- تنقية الدين مما علق به من شوائب.
ب- اتباع السلف في مسائل العقيدة.
جـ - الاعتماد على القرآن والسنة ومحاربة البدع الدينية والطرق الصوفية.
د- تبنت مبادئ النهضة العلمية العربية الحديثة في الاهتمام بالعلوم غير الدينية مثل التاريخ والفلك(٢٥)

نلاحظ على هذه الحركة انها اهتمت بالاصلاح الديني ومحاربة التصوف ودفع الحركة الثقافية والفكرية الى أمام/ والاهتمام بالعلوم الدينية ولم تهتم بمناهضة السيطرة العثمانية.
٤- الحركة السنوسية التي ظهرت في الجزائر وشمال افريقيا على يد محمد السنوسي في احدى قرى مستغانم وفي جبل سنوس في الجزائر التي قامت على المبادئ التالية : -
آ- العودة بالاسلام الى نقائه الاول.
ب- اعتبار الكتاب والسنة مصدرا الشريعة الاسلامية.
جـ - فتح باب الاجتهاد في الاسلام.

د- الايمان بما تدعيه الصوفية من الرؤيا والاتصال والكشف.
هـ- حصر الامامة في قريش.

وقد نجحت (السنوسية) في اصلاح المجتمع البدوي الليبي بان دفعت الافراد الى العمل وأقامت سلطة دينية وسياسية تولت الاشراف على الفرد والمجتمع ووجهته الى الايمان والعلم والعمل ونشرت العلم والمعرفة في الصحراء الافريقية ونشرت الاسلام بين القبائل الوثنية في افريقيا الوسطى[٢٦]. بيد انه ماكان يذاع امر هذه الحركة حتى اخذت الحكومة العثمانية تحذر نشاطها وتتوجس من حقيقتها وقد بدأت العلاقات تتوتر بينها وبين الحاكم التركي في طرابلس[٢٧].

نلاحظ على هذه الحركة انها جمعت بين تنقية الدين الاسلامي من الشوائب ومناهضتها للحكم العثماني وتعسفه في الوطن العربي وفضلت العرب على الترك في حكم المجتمع العربي والاسلامي.

٥- الحركة المهدية: ظهرت في السودان على يد محمد بن احمد السيد عبدالله الذي احس بشعور الناس بظلم وقسوة الحكم المصري- الانجليزي وكانت اثار العنف التي رافقت فتح السودان في مجازر وحشية مازالت في اذهان الناس تحفزهم الى الانتقام والثأر كما ان الضرائب الباهضة المفروضة على الاهليين بالقوة ارهقت كاهلهم وكانت في تزايد مستمر بسبب اطماع الموظفين التي لاتنتهي. اضافة الى ذلك هيمنة الطرق الصوفية (التي كان شيوخها يتمتعون بنفوذ وتأثير كبيرين). لما كان يروي عما يقومون به من خوارق العادات وما يتمتعون به من كرامات فجاءت دعوة المهدية تنكر عليهم ذلك وتدعوا الى تجديد الاسلام والعودة به الى منابعه الاولى[٢٨].

ويقول الكاتب السوفياتي المعاصر (ليفين) كان مذهب المهدية يمثل غلافا ايديولوجيا استتر خلفة اجتماع الفلاحين والحرفيين والبدو والتجار السودانيين على النير الاقطاعي الاستعماري الذي كان يتجسد اساسا في التسلط المصري- التركي واعمال المستعمرين الانكليز. بيد ان المهديين الذين هبوا ضد النظام القائم لم يكن بوسعهم استبدال نظام اخر به فلكي يتمكنوا من ذلك كان عليهم ان يأتي باسلوب انتاج جديد ثم انه لم تكن ثمة ظروف لبناء مجتمع لايعرف استغلال الانسان للانسان. بل ان الثوار كانوا لايتخيلون دولة لا سادة فيها ولا عبيد وكانوا لايريدون ان يضطهدهم غرباء يتطلعون الى تقييد حدود الاضطهاد[٢٩]. اما في سوريا فقد

تميزت حركة المهدية بطابع علمانيها اساسا وكان العنصر الديني فيها ثانويا ويمكن القول بنفس الشيء في مصر على ان الاحتجاج الاجتماعي في ظروف سيطرة العقيدة الاقطاعية كان يتخذ في بعض الاحيان مظهرا دينيا[٣٠]. ولما كان المجتمع العربي مضطهدا من قبل السيطرة العثمانية فأنه كان يبحث عن زعيم حركة ينقذها ويخلصها من الاستبداد والظلم وتصحيح اوضاع المجتمع والخروج به من العبودية الى الحرية ومن الاستعباد الى الاستقلال ومن التفرقة الى المساواة ومن الجور الى العدل ومن التخلف الى التقدم ومن الصراعات الى التضامن والوحدة ومن الجهل الى المعرفة والوعي الرشيد. ولما لم تتبلور بعد تنظيمات اجتماعية رسمية على شكل احزاب سياسية لها ايديولوجيا عربية او اسلامية تدافع عن حقوق العرب وتحمل اهدافا نابعة من بيئتها، ولما كان اغلب المجتمع العربي يدين بالديانة الاسلامية، وعندما تحرفت الممارسات الدينية الحقة الى الشعوذة، والضلالات، بدأ افراد المجتمع العربي يبحث انذاك عن تنظيمات اجتماعية (رسمية) تعمل على جمع شملهم وتنظيم اهدافهم والدفاع عن حقوقهم. واستجابة الى هذه الحاجة الاجتماعية الملحة تكونت حركات اجتماعية ذات اهداف دينية وسياسية تهدف اشباع حاجات المجتمع العربي آنذاك ومعاناته الداخلية (الدينية والاجتماعية) والخارجية (التسلط العثماني) كالحركة الوهابية والسنوسية والمهدية وظهرت حركات اخرى اتخذت اهدافا اصلاحية دينية كالشوكانية والالوسية من اجل الحفاظ على المجتمع الاسلامي والتحصن به ضد كل بدعة مضللة ولم تهتم بالسيطرة العثمانية وتعسفها على المجتمع العربي. ان هذين النوعين من الحركات الاجتماعية ايقظها الشعور العربي ضد السيطرة الاجنبية.

٦- حركة القومية العربية: ولم يكن المجتمع العربي قبل القرن التاسع عشر داعيا الى روح القومية العربية كما فعل في الوقت الحاضر. بل كانت دعواه متمركزة على الدين الاسلامي وممارسته في الحياة الاجتماعية اليومية في القرن التاسع عشر ظهرت الدعوة الى القومية العربية بسبب ظروف ومؤثرات داخلية وخارجية. فالاولى كانت تتضمن ايمان قسم من افراد المجتمع العربي بأن قيادة المجتمع الاسلامي يجب ان تنحصر بيد العرب وأن لهم نصيبا في تاريخ الاسلام. فالقرآن كان عربيا والنبي كان عربيا ودعوته الاولى كانت موجهة الى العرب وكان العرب مادة الاسلام الاولى. اضافة الى ذلك فأن سيطرة الدولة العثمانية على المجتمع العربي كانت متسترة بالدين الاسلامي من اجل تسهيل سيطرتها عليه فدعت الحركة الوهابية الى عدم الاعتراف بخلافة

السلطان التركي وكانت تعتبر كافة العرب اخوة وتدعوهم الى الوحدة وفي تلك الايام كانت الجزيرة العربية برمتها مجموعة غير متبلورة من القبائل والامارات المنهمكة في الصراع الاقطاعي كانت موحدة في اوائل القرن التاسع عشر فقامت (الحركة الوهابية) بغارات على العراق ووصلت الى كربلاء في نيسان عام (١٨٠١) ، وكانت حملة الوهابيين على دمشق وحلب ومدن سورية اخرى بدون حدود واستطاعوا جباية الاتاوة من هذه المدن الا انهم لم يتمكنوا من الاستقرار فيها[٣١] فكان هذا بمثابة مؤثر- مباشر- لتحفيز العرب على النهوض ضد السيطرة الاجنبية وحصر الخلافة الاسلامية بيد العرب.

والمؤثر الثاني الذي حفز المجتمع العربي للنهوض بقوميته هو تولي ابراهيم بن محمد علي عام (١٨٣٣) الذي حكم بلاد الشام فشرع يعمل منذ بداية حكمه على تحقيق ارائه في انهاض العرب وطرد الاتراك في بلاد الشام واحياء الوعي القومي العربي والتأكيد على التعريب وتعليم العلوم العربية واستعادة القومية العربية وغرس الروح الوطنية الصحيحية في نفوس العرب واشراكهم اشراكا كاملا في حكم امبراطورية المستقبل.

الا ان هذا الطموح لم يدم او يتحقق بسبب رغبة الدول الاوربية بالحفاظ على الامبراطورية العثمانية. اضافة الى ذلك اخفاق محمد علي في خلق الوعي القومي والعربي في الشام ومعارضة باطارستون وفقدان وجود بذور الوعي القومي بين العرب انذاك[٣٢]

المؤثر الثالث الذي ادى في النهاية الى الدعوة للقومية العربية هو الصراعات الطبقية والطائفية التي ظهرت في لبنان والتي لم تنشب اعتباطا بل دفعتها قوى اجنبية حيث التزمت كل دولة اوربية طائفية دينية معينة في المجتمع اللبناني ودعمها سياسيا ودينيا لتقوى امام الطوائف المتصارعة معها فتحزبت فرنسا لطائفة الموارنه وتحزبت بريطانيا للدروز فنشبت الاضطرابات عام ١٨٤٥ فاستخدمت القوة الاجنبية الانقسامات الدينية داخل المجتمع اللبناني من اجل تقويض الحكم اللبناني في لبنان والمحافظة على انقسامات القوة الاجنبية داخل المجتمع اللبناني اضافة الى ذلك فقد حدث عام ١٨٥٧! صراع حاد بين الفلاحين من الموارنه ضد سادتهم والفلاحين المسيحيين ضد سادة الدروز وحصل صراع حاد اخر بين فلاحين دروز مع سادتهم الاقطاعيين ضد المسيحيين من الفلاحين والسادة ورجال الدين وحصل صراع ثالث بين المسلمين والمسيحيين.[٣٣] وفي اواخر الخمسينات من القرن التاسع عشر اخذ المنورون السوريون ينظرون الى العالم العربي بوصفه عالما اصيلا

متميزا عن عالم الاتراك وكان من شأن فكرة العروبة التي طرحوها ان تجسد روح الوعي العربي وهكذا في نشاط اول جمعية تنويرية (١٨٤٧-١٨٥٢)، ظهرت بوادر الوعي القومي العربي في محاولة بعث مجد العرب التليد في ذاكرة الناس وتحفيز اللغة العربية والتاريخ العربي.(٣٤) وقد ظهرت ايضا لدى المسيحيين العرب ظلال من القومية. فالطوائف التي انضمت الى روما وتقبلت العقيدة الكاثوليكية بكاملها، كانت بالرغم من ذلك حريصة على عاداتها والامتيازات الممنوحة لها من روما كاحتفاظ البطاركة بسلطتهم واستعمال اللغة العربية او السريانية في اقامة الطقوس وكانوا دوما يقاومون بشدة كل محاولة يقوم بها المرسلون الكاثوليك الغربيون لحملهم على تبني الطقوس والفرائض الدينية اللاتينية او يقوم بها الفاتيكان لفرض رقابته الشديدة والمباشرة عليهم. اما في الطائفة الارثوذكسية فالمسألة القومية كانت اكثر حدة ايضا، فقد كان بطريرك القسطنطينية اليوناني لايزال رئيسا مدنياً للكنيسة الارثوذكسية في الامبراطورية بكاملها منذ عام ١٤٥٣ واتصال روسيا الوثيق بالارثوذكس داخل الامبراطورية وعدم قبولها بالسلطة اليونانية على الكنيسة وتنافسها على الكرسي البطريركي في انطاكية بحيث ايدت روسيا المرشح العربي ضد المرشح اليوناني مما حمل الحكومة العثمانية بضغط من روسيا على ضمان نجاح المرشح العربي.

المؤثر الرابع هو انتشار التعليم الغربي الذي جاء عن طريق الجمعيات التبشيرية الفرنسية والانكليزية والروسية والايطالية والالمانية فأنشأت المدارس والكليات لتعليم اللغات والعلوم الاجنبية مما دفعت هذه العملية الى تثبيت الخلافات والانقسامات الطائفية في سوريا ولبنان وزاد عددها بينما كان وجود هذه الخلافات والانقسامات في هذين البلدين تمثل العقبة الرئيسية في طريق تكاملها القومي.(٣٦)

المؤثر الخامس كان سياسة التتريك التي اتبعتها الدولة العثمانية من اجل صبغ البلاد العربية وثقافتها بالصبغة التركية، بيد ان العرب قاوموا هذه المحاولة واحتفظوا بثقافتهم ولغتهم العربية باعتبارها مقوما اساسيا للاحتفاظ بمكانتهم وشخصيتهم القومية.(٣٧)

هذه هي اهم العوامل التي اثرت بشكل مباشر على انهاض روح القومية العربية التي لم تظهر بشكل فجائي او عشوائي او تأثير عامل واحد بل تجمعت عدة عوامل خلال مراحل زمنية مختلفة نبهت المجتمع العربي ودفعته للانضمام الى هذه الحركة. واذا تعمقنا في النظر الى هذه العوامل نجدها منقسمة الى قسمين رئيسيين هما: عوامل مباشرة واخرى غير مباشرة. تشير الاولى الى منبهات ومحفزات نابعة من الخلفية التاريخية للمجتمع العربي او

من حد الانظمة الاجتماعية التي تعمل على تحريك وتنشيط افراد المجتمع للنهوض والانتفاضة ضد السيطرة الاجنبية، اما الثانية (غير المباشرة) فقد اخذت عدة مسارات منها محفزات ضدية استخدمها الحاكم لتثبيت حكمه وسيطرته بشكل تعسفي وتسري على المحكومين مما ايقضت وحفزت روح الانتفاظة والدفاع عن النفس وازالة السيطرة الاجنبية والمسار الثاني برز من خلال تصارع حكمين متنافسين في السيطرة على المجتمع العربي مما اثار احد هذين الحكمين ، احد العوامل الاجتماعية التي يتمسك بها المجتمع العربي، واثار الحاكم الاخر عاملا اجتماعيا اخر، وانتصار احد المثيرات على الاخر يعتمد على مايأتي :

أ- اسلوب الحاكم في الاثارة
ب- وقت الاثارة
جـ- درجة استجابة المجتمع العربي لنوع الاثارة
د- الظروف الداخلية للمجتمع العربي

والمسار الثالث كان منبها معرفيا ، فعندما يطلع المجتمع المحكوم من قبل سيطرة اجنبية على معارف وثقافات مجتمعات متقدمة علمية ومتحررة سياسيا ويعجب ويتأثر بها يكون هذا التأثر بمثابة منبه او محفزا اجتماعيا لانهاضه من جموده وزيادة ادراكه في عدم خضوعه للسيطرة الاجنبية ودفعه للتطلع الى التحرر من القيود المضروبة حوله.

والمسار الرابع كان هدفه التخلص من التناقضات الداخلية سواء كانت طائفية او طبقية وقد عملت (هذه التصارعات المتعصبة) على قيام تناحرات مستمرة لذلك طمع العرب في تغيير مجتمعهم الى مجتمع جديد متكون من انظمة جديدة بعيدة عن التعصب الطائفي والتصارع الطبقي.

والجدير بالذكر هنا الاشارة الى ان ظهور النزعة القومية ادى الى تبلور تنظيمات اجتماعية مختلفة في اهدافها وافكارها ، فمنها مايدت حركة القومية العربية دون الاخذ بنظر الاعتبار الاختلافات الدينية او الطائفية التي كانت سائدة في سوريا ولبنان ومصر، والاخرى اكدت على ضرورة اقامة الحركة القومية دون فصلها او عزلها عن الدين الاسلامي، والاخرى ركزت اهدافها وافكارها على الوطن الاقليمي الذي نشأت فيه، والاخرى ركزت على الوحدة الدينية الاسلامية ورفضت فكرة القومية العربية ومحاربتها بشكل علني وهكذا فقد اثر ظهور حركة القومية العربية على تشكيل تنظيمات رسمية ذات اهداف تعكس هذا التأثير (بشكل سلمي او ايجابي) وهي مايلي:-

(أ) الجمعية السورية لاكتساب العلوم والفنون ١٨٤٨ التي تأسست على اساس قومي- عربي وليس طائفي- ديني ونادت بالابتعاد عن التفرقة الطائفية وتغنت بامجاد العرب ونددت بفساد الحكم الذي ساد البلاد وطالبت باتحاد السوريين.[٣٨] وكان من انصارها ناصيف اليازجي وبطرس البستاني وسليم نوفل ويوحنا ثابت والامير محمد امين وكان شعار الجمعية. رقي الوطن من خلال نشر المعارف.

ب- جمعية بيروت السرية ١٨٧٥ التي كانت اهدافها :
١- منح سوريا الاستقلال واتحادها مع جبل لبنان.
٢- الاعتراف باللغة العربية رسميا في البلاد.
٣- رفع الرقابة والقيود التي تحد من حرية التعبير ونشر التعليم.
٤- جعل الخدمة العسكرية محلية.[٣٩]

(جـ) جمعية حقوق الملّة العربية عام ١٨٨١ التي انشأها المثقفون العرب في بيروت ودمشق وطرابلس وصيدا وكانت تنادي بالوحدة الاسلامية والمسيحية ضمن الاطار القومي العربي. وقد حثت العرب على الاتحاد واليقظة والتمرد على الاستبداد الحميدي وذكرت العرب بمجدهم الماضي المجيد.[٤٠]

(د) الجامعة الاسلامية : نشأت فكرة الجامعة الاسلامية في اذهان الدولة العثمانية في اواخر ايامها- وكان من ابرز اعضائها نامق كمال المنور التركي- حيث اشتد تعسف الحكومة التركية وظلمها للعرب والمسلمين عامة. فاندلعت اصوات المسلمين تندد بتلك الاساليب المنحرفة في الحكم والادارة. منها اصوات الحركة الوهابية والسنوسية والمهدية وتيار الكواكبي. لذلك اخذ التفكير العثماني يتجه الى اسكات هذه الاصوات المنادية بالحرية والعدل الاجتماعي وايقاظ الشعوب الخاضعة الى السلطان العثماني وحثها على المطالبة بحقوقها كاملة من العثمانيين فكان الرد على تلك الحركات بالدعوة الى مشروع (الجامعة الاسلامية) وقد نجح الخليفة التركي في جذب الافغاني الى جانبه مخادعا له بأنه سينفذ كل ماينادي به من اصلاحات على ان يعمل الافغاني على اتمام مشروع الجامعة الاسلامية وحاول السلطان عبدالحميد ان يحصل على تأييد السنوسي فلم يفلح لعدم ثقته باهداف الجمعية واغراض السلطان عبدالحميد فقد كانت الدعوة الى الجامعة الاسلامية تستهدف الابقاء على السيطرة العثمانية بأسم الدين ففشلت لعدم جديتها وجدية القائمين عليها ثم لان الذين توهم الترك الاعتماد عليهم في الامر هم تلك الحركات الاسلامية وفي مقدمتها

السنوسية التي لم ترفض الدعوة فحسب بل اعتبرت دعاتها والمروجين لها في تلك الظروف لايقلون جرما عن الاستعمار الصليبي (٤١)

وكانت هذه الجمعية تدعو الى توحيد العالم الاسلامي حول العثمانيين من اجل مواجهة الاستعمار الاوربي وحماية مصالح العالم الاسلامي وصورت الاسلام بوصفه دينا وحضارة ووحدة سياسية وقومية في آن واحد. لذلك تمسك القوميين في مصر بفكرة الجامعة الاسلامية التي توحد كل ابناء العقيدة الواحدة بصرف النظر عن الانتماء الطائفي او العرقي وبوصفها وسيلة رئيسة للدفاع عن النفس في الصراع مع المحتلين الانكليز. وهكذا حمل الشكل الرجعي في طياته مضمونا تقدميا معينا. وكان التوسع الاوربي يتطابق مع الوعي العربي في الصراع (الازلي) بين الغرب المسيحي والشرق المسلم بل مع استمرار الحملات الصليبية وكان من شأن الحرب الروسية- التركية عام ١٨٧٨ والحرب اليونانية التركية عام ١٨٩٧ ان خلقت انطباعا لدى الكثيرين بأن الغرب (المسيحي) يواجه الشرق (المسلم) وقد ساعد على هذا بدرجة غير قليلة الصحافة البرجوازية الاوربية التي كانت تبارك السياسة الاستعمارية بنزوعها الى الاثبات بأن العالم الاسلامي معاد للعالم المسيحي على طول الخط. (٤٢)

(هـ) الرابطة العثمانية التي ظهرت في مصر عام ١٨٨٢ وكان على رأس هذه الرابطة مصطفى كامل والحزب الوطني اذ دعا الى ضرورة التمسك بالرابطة العثمانية والدفاع عن الدولة العثمانية في صراعها مع الدول الاوربية الطامعة فيها والرغبة في القضاء التام عليها. وذهب محمد فريد الى حد المغالاة في تمجيد آل عثمان(٤٣) فقد تزعم مصطفى كامل حركة وطنية ضد السيطرة البريطانية وآمن بأن لمصر كيانا مستقلا ولكنه ايد النفوذ العثماني في مصر اذ اعتقد ان ذلك هو السبيل الوحيد لمناوأة الاستعمار البريطاني فأيد حركة الجامعة الاسلامية تحت لواء السلطان العثماني. واستند (مصطفى كامل) في البداية الى كل من الخديوي وفرنسا والدولة العثمانية وكان يرى ان جلاء بريطانيا عن مصر هو رمز الاستقلال ويعتقد بأن اللجوء الى فرنسا يساعد مصر على اجلاء انكلترا عنها الا ان معتقداته وتصوراته لم تتحقق بسبب عدم معارضة فرنسا لاحتلال بريطانيا لمصر(٤٤) ، بينما ركز محمد فريد على تاريخ مصر القديم والحديث ووجوب اعطاء مصر حقوقها السياسية ومنحها دستورا تقدميا وطالبا بأنصاف الفلاحين ونشر الثقافة واشراك الشعب في تقرير مصيره ونادى (مصر للمصريين). (٤٥)

(و) حركة عرابي في مصر عام ١٨٨١ التي توجهت اساسا ضد تعسف حكومة الخديوي والسيطرة الانكلو- فرنسية وطالبت بعزل الحكومة وأنشاء حياة نيابية دستورية ، الا ان عرابي يعتبر الخروج على الدولة العثمانية تدميرا للاسلام وخروجا عن طاعة الله ورسوله . ويقول في مذكرة ارسلها الى جرجي زيدان ردا على بعض اسئلته لم يخطر ببالي اصلا الاقتداء بالفاتحين والمتغلبين كما ذكرتم ولا تأليف دولة عربية كما ارجف المرجفون لاني ارى ضياعا للاسلام عن بكرة ابيه وخروجا عن طاعة الله ورسوله صلى الله عليه وسلم.(٤٦)

إن موقف عرابي هذا كان متأثرا بما تروجه الدولة العثمانية من مفاهيم شوهت معنى العروبة خوفا عن نهوض العرب في حركة قومية واعية حيث روجت فكرة مفادها (ان العروبة تعادي السلطان العثماني عملا وفكرا وهذا يتنافى مع الدين الاسلامي وأن نشاط العروبة موجه ضد الخلافة الاسلامية ونقض لاجماع الامة وتحطيم لرابطة الدين.(٤٧)

ان هذا المناخ الفكري المروج من قبل العثمانيين في العالم العربي جعل عرابي يرى تبني افكار قومية عربية والدعوة الى انشاء دولة عربية مستقلة عن الحكم العثماني خروجا عن الاسلام وضياعا له عن بكرة ابيه .

اما اسباب فشل هذه الحكومة فهي مايلي : -

١- ائتلاف بريطانيا مع الخديوي ضد عرابي لضمان مصالحها الاستعمارية .
٢- انقسامات الحركة الداخلية التي نشبت بين الزعماء العرابيين واعضاء مجلس النواب من المدنيين حول موضوع خلع الخديوي توفيق وأعلان الجمهورية وطعن سلطان باشا (رئيس مجلس النواب) الحركة العرابية من الخلف.
٣- خيانة وتواطؤ بعض رجال الجيش الموالين للجيش البريطاني امثال الاميرالاي علي يوسف (قائد قلب الجيش المصري) لضرب حركة عرابي .
٤- تصوير حركة عرابي للشعب بانها ضد خليفة المسلمين.(٤٨)
٥- جمعية مصر الفتاة التي تأسست بعد رجوع الضباط المصريين من حملة الحبشة عام ١٨٧٥ - ١٨٧٦ ومن اعضائها البارزين علي فهمي وعبدالعال حلمي واحمد عرابي وكانت اهدافها تتركز حول التخلص من الطبقة الشركسية التركية في الجيش وفتح باب الترقي امام المصريين والقضاء على حكومة اسماعيل وعزل الخديوي نفسه بصفته مصدر الفساد في مصر(٤٩)

ك- حزب الامة في مصر الذي تزعمه احمد لطفي السيد لمناهضة الخلافة العثمانية دون ان يستبد لها بفكرة العروبة . ولقد كان السر في ذلك هو اكتمال خصائص استقلالية ونمو العالم العربي دون ان يعاني قلقا او اضطراب الى الدخول في نوع من الوحدة او الاتحاد كشرط للحياة والبقاء. (٥٠)

التيارات الاجتماعية

١- تيار جمال الدين الافغاني:

اهم ماتميز هذا التيار هو مايلي:-

أ- التأكيد على الهوية الاسلامية من خلال شعاره لاجنسية للمسلمين الا في دينهم.

ب- الوحدة الدينية من خلال قوله واعتصموا بحبال الرابطة الدينية التي هي احكم رابطة اجتمع فيها التركي بالعربي بالفارسي بالهندي والمصري بالمغربي وقامت لهم مقام الرابطة النسبية (٥١) وقوله ايضا، وأما اختلاف اهل الاديان فليس هو من تعاليمها ولااثر له في كتبها وانما هو من صنع بعض رؤساء اولئك الاديان الذين يتجرون بالدين ويشترون بآياته ثمنا قليلا ساء مايفعلون. (٥٢)

جـ- تحرير الفكر الديني من قيود التقليد وفتح باب الاجتهاد.

د- الدعوة الى توحيد الفرق الاسلامية.

هـ- الدفاع عن الاسلام والحضارة الاسلامية.

و- التدقيق في النصوص الدينية واستخلاص الصحيح منها.

ز- رفض تقليد الغرب في مختلف نواحي الحياة دون ضرورة وبلا تمحيص وأمعان (٥٣).

هذه هي جزء من دعوة تيار الافغاني في المجال الديني التي وجدها السلطان العثماني تنسجم مع تطلعاته التوسعية لتسهل استمرار سيطرته على الدول الاسلامية والعربية وبنفس الوقت امكانية استخدام مصادر هذه الدول بشريا واقتصاديا وسياسيا ضد الدول الاوربية المتصارعة معه. فحاول السلطان العثماني اقناع الافغاني بأن دعوته الاسلامية جاءت مطابقة مع اهداف الجامعة الاسلامية وأنه سوف يقوم بتنفيذها فيما اذا تعاون معه فنجح السلطان في اقناعه هذا.

الا ان تحرك السلطان العثماني بأسم الجامعة الاسلامية نحو تيار الافغاني في انضمامه انير وقبول الافغاني بالعمل تحت حركتها كان منطلقا من محفزين مختلفين عند كل منها وهما يلي :-

١- دعوة ظاهرية لاتمثل الهدف الاول عند الطرفين ولاتشكل عوامل محفزة جديا للتحرك نحو التعامل لانها مجرد شعارات وهمية لايؤمن بها حاملها او مروجها انما يرفعها لايهام الطرف الثاني في التعامل معه وقد كانت انذاك عند الطرفين مايلي :-
أ- دعوة السلطان العثماني (زعيم الجامعة الاسلامية) الى الوحدة الدينية وعدم التعصب الديني او الطائفي وعدم الخروج عن سلطة تخليفة المسلمين (السلطان العثماني).
ب- دعوة الافغاني الى الوحدة الدينية وعدم التعصب الديني او الطائفي.

٢- طموحات كامنة مستترة تمثل الهدف الاول عند الطرفين تشكل عوامل محفزة جديا وأكيدا للتحرك نحو التعامل لانها تمثل درجة طموح الطرف المشترك الذي يصبو الى تحقيقها في اول فرصة تتاح له.
وقد كان آنذاك عند الطرفين مايلي :-
أ- طموحات السلطان العثماني في استمرار سيطرته على كافة الدول الاسلامية دون مقاومة واستغلال مواردها البشرية والاقتصادية ودعمها السياسي ضد الخطر الاوربي عليه (طموحات سياسية).
ب- طموحات الافغاني في الاصلاح الديني في الدول الاسلامية وتوحيد الفرق الاسلامية بدافع الدين لابدافع السياسة (طموحات دينية).

نلاحظ على ماسبق انه ليس من الضروري ان ترتبط العوامل الظاهرية مع الكامنة لانها في جميع الحالات تكون متباعدة ومتباينة في اهدافها. لكن ميزان القوى بين الطرفين لم يكن متساويا او متكافئا، فقد كان السلطان العثماني (زعيم الحركة) اقوى نفوذا وسلطانا من الافغاني مما ادى الى تحقيق طموحاته الكامنة الشيء الذي ادى بدوره ايضا الى خروج تيار افغاني من حركة الجامعة الاسلامية وتبديل هدف تياره الى التأكيد على النزعة القومية وأبراز آثار العرب العلمية والفلسفية والفنية والادبية ودعوته الى التعريب وأبراز (وحدة اللسان) واثرها في تضامن العرب القومية حيث قال مايلي:
١- ان لسان الامة انما يعني ماهو اكثر من لغتها لانه يعني اداب هذه اللغة التي هي من اهم اداب هذه الامة.

٢– ان لكل لغة من اللغات ادابهاوهذه الاداب هي منبع اخلاق المتحدثين بهذه اللغة.
٣– ان رابطة اللسان هي اكبر عامل من العوامل التي تستخدمها الامم المقهورة في استجماع عزمها وجمع شتات وحدتها واسترداد مالها من مجد لتواصل تقديم مالديها من امكانيات حضارية تفيد بني الانسان.
٤– ان مكان اللغة العربية في الاسلام هو مكان اللسان في الانسان.
٥– ان هذه اللغة العربية كانت دائما وستظل ابدا اعز الجامعات وأكبر المفاخر لدى العرب غير المسلمين.
٦– ان المعيار الذي تحدد به حدود الامة العربية هو معيار العروبة لا الدين.
٧– وأن عيب الاتراك ليس فقط في محاولتهم الجنونية للتتريك بل وأيضا في رفضهم للاستعراب. (٥٤)

اضافة الى ذلك، فقد ميز الافغاني بين العرب والاتراك من خلال انجازاتها الحضارية فقد قال، (إن العرب والاتراك تدينوا بالاسلام على ابسط حالاته وأشكاله بكمال التعبد ولكن على بعد سحيق من فهم القرآن وآداب، اللسان والعرب لوكانوا مثلهم لما استطاعوا ان يكونوا احسن اثرمنهم ولما كان حضارة ولا مدنية – لانه يرى ان الاتراك لم يحسنوا من اعمال الدنيا غير الحرب(٥٢).

نستنتج مما تقدم ان تيار الافغاني لم يكن واضحا او حاملا هدفا ثابتا او مستقرا بل تقلب من تبني اهداف حركة الجامعة الاسلامية التي كانت تدعو الى الوحدة الاسلامية ظاهريا ومحاربتها لحركة القومية العربية الى تبني اهداف حركة القومية العربية التي كانت تناهض السيطرة العثمانية والاجنبية وتؤكد على احقية حكم العرب للمجتمع الاسلامي وهذا التقلب اثر على استمرارية تياره وسرعته داخل المجتمع الاسلامي والعربي حيث انه تلكأ وتعثر فلم يكن تيارا جارفا كاسحا.

١ – تيار محمد عبده:

اتصف هذا التيار بالافكار التالية:
أ– اوجب استخدام العقل بجانب الشريعة في النظرة الدينية للحياة الاجتماعية.
ب– حارب التطرف الديني الذي تمسك بمظاهر الشريعة الاسلامية واعتبر هذا التطرف مؤديا الى تقليد اعمى بعيد عن حرية الاسلام الحقيقي الذي انتشر بقيام الحكم

التركي ذلك لان الاتراك جدد في الاسلام وقد حرموا موهبة فهمه واكتناه معنى رسالة النبي فشجعوا خدمته لمصلحتهم والرضوخ الاعمى للسلطة وثبطوا عزيمة اصحاب التفكير الحر من رعاياهم واعتبروا المعرفة عدوهم الاكبر لانها تكشف للرعايا سوء سلوك الحكام فلا عجب انهم حشروا مؤيديهم في صفوف العلماء لترويض المؤمنين على الجمود والخمول في شؤون الايمان وعلى الخضوع للسلطة السياسية. وبفساد العلماء اخذ كل شيء في الاسلام يصيبه الانحلال. ففقدت اللغةالعربية نقاوتها وتفككت الوحدة بفضل ابتعاد المذاهب الدينية بعضها عن البعض كما ساءت التربية وفسدت العقيدة نفسها باختلال التوازن بين العقل والوحي وأهمال العلوم العقلية وهكذا افسد الحكام الاسلام فانتشرت الفوضى الفكرية بين المسلمين برعاية الحكام الجهلاء.(٥٦)

جـ- يرى انه من غير المعقول منح الرعية ما ليست مهيأة له كما انه من غير المعقول بدرجة اكثر السعي الى ايجاد برلمان باللجوء الى العنف واذا لم يكن مهيأً للمشاركة في حكم البلاد ومهيأً لتصريف شؤونه فأن المطالبة بذلك عن طريق التهديد باستعمال القوة لامعنى له.(٥٧)

د- ويعتقد ان العرب اجدر الشعوب بالاستقلال والحضارة الرشيدة بطبيعة بلادهم وشجاعتهم وما لهم من تراث وتاريخ ولغة راقية ووجود الروح الاعظم للاصلاح الاكمل بلغتهم وهو القرآن وما بينه من سيرة الرسول الاعظم محمد عليه الصلاة والسلام ولكن الترك سلبوهم كل شيء فتفرقوا وتصادموا واستحوذ عليهم الجهل فيجب ان يبدأوا بالعلم الصحيح وجمع الكلمة وكسب الثروة ويستعدوا لسنوح الفرصة ولايجوز لهم بحال من الاحوال ان يخرجوا عن الدولة العثمانية.(٥٨)

هـ- دعا الى الاصلاح الاجتماعي في مصر وحدها بأسلوب هادئ يغلب عليه العقل والتخطيط والتدرج.(٥٩)

تضمن تيار محمد عبده تناقضا فكريا حيث انه اعترف بجدارة العرب وميراثهم الحضاري ولغتهم الراقية وأن الاتراك سلبوا كل شيء منهم وبنفس الوقت اكد على عدم امكانية جمع شمل العرب وانهاضهم وتقدمهم الا تحت الحكم العثماني فكيف يطالب محمد عبده بخضوع امة عريقة بحضارتها بأسم الدين (العامل الوحيد الذي يربط بينهما) لاسيما وأن محمد عبده اوضح لنا بأن الاتراك دخلوا جددا الى الاسلام وحرموا موهبة فهمه واستخدموه لمصلحتهم وسلطتهم وثبطوا عزيمة اصحاب التفكير الحر واعتبروا عدوهم الاكبر

وساعدوا على الجمود الفكري وافقدوا اللغة العربية نقاوتها وساعدوا على التعصب الديني والطائفي مما ادى الى تجزئة المجتمع الى مذاهب دينية متفرقة لتسهيل سيطرتهم. فهل عامل الدين المستغل من قبل السلطة العثمانية الحديثة الدخول في الاسلام) له الاحقية بالسيطرة على المجتمع العربي الاصيل في الدين الاسلامي؟ وهل عامل الدين وحده يؤدي الى تكامل وتكافل جميع انظمة المجتمع في بناء واحد؟ ام مستغلا ذلك (بشكل غير صحيح) لدعم سلطته وحكمه على الدول الاسلامية والعربية؟ واذا كان محمد عبده يعترف بأن تقدم المجتمع الاسلامي لايمكن بأي حال من الاحوال الا ضمن الحكم العثماني باعتباره حاكم العالم الاسلامي آنذاك؟ فلماذا يطالب بالاصلاح الديني؟ ويدعو الى عدم التطرف في التمسك بمظاهر الشريعة الذي مارسة الحكم العثماني؟ ان مثل هذه التناقضات الفكرية لم تساعد تياره باستمرار تحقيق اهدافه (على الرغم من اصلاحاته الاجتماعية والدينية والتربوية الكثيرة) الى حد بعيد لانه كان يرمي الى تغييرات جزئية (لاكلية شاملة) تحت سيطرة اجنبية (قوميا) وذات هيمنة دينية (مصطنعة) ان مثل هذه التناقضات لاتستمر ولا تؤدي الى التغيرات الاجتماعية الشاملة انما هي اصلاحات جزئية ضمن مؤسسات رسمية ولفترة زمنية محدودة.

٢ – تيار عبدالرحمن الكواكبي:

من ابرز افكار وآراء هذا التيار هي مايلي: –

أ– رفض طريق التعايش مع الاتراك وبهذا اختار العروبة طريقا ومبدأ ليس له بديل. الا ان رفضه للتعايش مع الاتراك لم يكن صادرا عن تعصب او احتقار للاتراك وانما ايمانه بأن من اهم حكم الحكومات ان تتخلق باخلاق الرعية الى ان توفق لاجتذابهم الى لغتها فأخلاقها فجنسيتها كما فعل الامويون والعباسيون والموحدون وكما فعل جميع الاعاجم الذين قامت لهم دولة اسلامية كآل بويه والسلجوقيين والايوبيون والغوريون والامراء الجراكسة وآل محمد علي فأنهم مالبثوا ان استعربوا وتخلقوا بأخلاق العرب وامتزجوا بهم وصاروا جزءا منهم وكذلك المغول التتار الذين صاروا فرسا وهنودا. فالانصهار عنده يكون على اساس اللغة والاخلاق والاحساس وليس بسبب الاصل العرقي كما ان العقيدة الدينية الواحدة ليست صالحة لان تكون بديلا في هذا الباب.(٦٠)

ب- لايرى في حرص الاتراك على (الغربة) ميزة لهم قامت اصالتهم وصلابة عودهم القومي والحضاري بقدر ما هو عداء للعرب قامت له اسوار وحدود لايمكن تخطيها بحال من الاحوال. (٦١)

جـ- يرى أن العقيدة الاسلامية لاقوام لها الا بقيادة العرب لها. (٦٢)

د- تخليص العقيدة الاسلامية من الشوائب والزوائد والاضافات التي ساهم فيها الاتراك باوفر نصيب واحساسه بأن ذلك سيقدم الى الناس دينا ملائما لبساطة البيئة التي نشأ فيها الاسلام في شبه الجزيرة العربية. (٦٣)

هـ- الابتعاد عن التعصب الديني.

و- احقية اللغة العربية في تبوء مكانتها في الامة العربية. (٦٤)

ابرز الكواكبي جانبا اجتماعيا مهما في حياة المجتمع العربي وهو تفاعل حكام غير عرب حكموا المجتمع العربي وامتثلوا لحضارته وثقافته وتشربوا في حياته وانصهروا في بودقته امثال آل بويه والسلجوقيين والايوبيين والغوريين والامراء الجراكسة وآل محمد علي: وهذا يعني ايضا ان الحضارة العربية لها قابلية دينامية على دمج ومزج الغرباء فيها على الرغم من كونهم حكاما على مجتمعها. وتنشئتهم تنشئة عربية لكي يستطيعوا التعامل والتعايش مع افراد مجتمعها.

ونستنتج ايضا من آراء الكواكبي ان الانصهار الثقافي والحضاري لايتم الا اذا حصل تقبل او انفتاح دون تعصب من قبل الثقافتين او الحضارتين، اما اذا كان هناك تعصب من اجل (الغيرية) بدافع الكره والغيرة او الاستعلاء فلا يمكن ان يحصل تلاحم او امتزاج حضاري او ثقافي لهم وهذا ماحصل للاتراك مع العرب اثناء حكمهم لهم.

ولابد من التنويه في هذا المقام الى ان تيار الكواكبي كان واضحا ومتسقا دون تناقض او تباين في افكاره وآرائه اذ انه دعا الى الاصلاح الديني على يد العرب وتنقيته من الشوائب والزوائد والاضافات التي ساهم فيها الاتراك بأوفر نصيب.

بعد هذا العرض البسيط للحركات والتيارات الاجتماعية التي سادت المجتمع العربي أبان القرن التاسع عشر، فأننا نستطيع ان نصنفها- حسب اهدافها- الى مايلي: -

١- حركات اصلاحية دينيا وتحررية قوميا هدفها تنقية الدين الاسلامي من البدع والشوائب ومحاربة السيطرة الاجنبية (عثمانية او بريطانية) من البلاد العربية بسبب استغلال هذه القوى الاجنبية للدين الاسلامي لمصالحها من اجل السيطرة على

المجتمع العربي امثال الحركة الوهابية والسنوسية والمهديةالتي استخدمت الدين الاسلامي السلفي كنظام مرجعي للرجوع اليه والتماثل معه في جميع شرائحه واحكامه في انشطة الحياة الاجتماعية لتحقيق طموحاتها الروحية والسياسية والقومية لمواجهة الحكم الاجنبي.

٢- حركات اصلاحية دينيا فقط، اي استخلاص الدين الاسلامي من كل الضلالات التي لحقته في القرون الاخيرة والرجوع الى السلف، غير مهتمة بمناهضة الحكم الاجنبي في البلاد العربية مثل الحركتين الشوكانية والالوسية اللتين استخدمتا الدين الاسلامي كنظام مرجعي للرجوع اليه والتماثل معه في جميع انشطة الحياة الاجتماعية والدينية من اجل اصلاح ما اصاب الدين الاسلامي من بدع وضلالات.

٣- حركات اجتماعية تؤمن بأحقية العرب في قيادة المجتمع العربي واستقلاله عن السيطرة الاجنبية وطالبت بالابتعاد عن التفرقة الدينية والطائفية مؤكدة على الوحدة الوطنية الداخلية وجمع شمل العرب والتمسك باستعمال اللغة العربية رسميا. ومن ابرز عوامل ظهور هذه الحركات هي ماضي العرب المجيد والتناحر الطائفي والسيطرة الاجنبية المتعسفة التي استغلت الدين الاسلامي لتحقيق مطامعها وهدف هذه الحركات الاستقلال السياسي والعيش بحرية مثل الجمعية السورية لاكتساب العلوم والفنون وجمعية حقوق الملة العربية وجمعية بيروت السرية التي استخدمت ماضي العرب في احقيتهم لحكم المجتمع الاسلامي كنظام مرجعي ووجوب الرجوع اليه والتماثل معه لتحقيق طموحاتهم القومية والخلاص من التناقضات الطائفية والتعصب الديني وطرد الاجنبي من البلاد العربية.

٤- حركات اجتماعية تؤيد البقاء تحت السيطرة العثمانية باعتبارها الدولة المسلمة الوحيدة التي تستطيع ان تحمي الدول الأسلامية من اطماع الدول الأوروبية وترى بالوقت نفسه ان النزعة العربية القومية مناهضة لها ولحكم الخلافة العثمانية، واعتبرت هذه الحركات الاجتماعية ان وازع الدين الاسلامي هو الاساس لمواجهة الثقافات الاجنبية والدول الاوربية والاديان غير المسلمة واكدت على الوحدة الاسلامية لمواجهة الاطماع الاوربية اما اهم اهداف ظهور مثل هذه الحركات فهي جمع شمل كافة المسلمين تحت الحكم العثماني ودعمه سياسيا لمواجهة الخطر الاوربي على الدولة العثمانية كجمعية الجامعة الاسلامية والرابطة العثمانية والحزب الوطني في مصر وحركة عرابي

التي استخدمت الدين الاسلامي كنظام مرجعي لرجوع اليه في تحقيق الوحدة الاسلامية والوقوف امام التوسع الاوربي على الدول العربية والاسلامية.

٥- حركات اجتماعية استهدفت مناهضة الحكم العثماني والاعتماد على الدول الاوربية (بريطانيا او فرنسا) من اجل الخلاص من السيطرة التركية. ومن اهداف هذه الحركات دعوتها الى الاستقلال الوطني وعدم اعترافها بالسيطرة العثمانية المتعسفة على بلادهم وتأثرهم بافكار الدول الاوربية. مثل حزب الامة في مصر وجمعية مصر الفتاة اللتين استخدمتا الثقافة والنفوذ الاوربي كنظام مرجعي للاقتداء به والاعتماد عليه في التحرر من السيطرة العثمانية.

اضافة الى ماتقدم فيمكن تصنيف التيارات الاجتماعية التي ظهرت في المجتمع العربي أبان القرن التاسع عشر- حسب اهدافها- الى نوعين: الاول طالب بالاصلاح الديني والالتزام بالدين الاسلامي وعدم الخروج من السيطرة العثمانية واعتبار الخليفة العثماني خليفة المسلمين اجمع على الرغم من اعترافهم بأن العرب كانوا قادة المجتمع الاسلامي، امثال تيار الافغاني ومحمد عبده بينما طالب النوع الثاني من التيارات بعدم التعايش مع الحكم العثماني وعدم البقاء تحت سيطرته مؤكدا على احقية العرب في حكم المجتمع الاسلامي مثل تيار الكواكبي

ونستنتج مما تقدم ان الحركات الاجتماعية التي كانت تطالب بالتحرر القومي والاصلاح الديني من البدع والضلالات كانت تتصارع مع التسلط الخارجي الاجنبي من اجل تكامل المجتمع الداخلي وانهاضه ودفع عجلة تقدمه نحو الامام بالاعتماد على قواها وأزالة التناقضات الداخلية من اجل الوحدة القومية، بينما كانت الحركات الاجتماعية الدينية تهدف التكامل الداخلي ضمن الحكم العثماني من اجل الصراع الخارجي مع الدول الاوربية للمحافظة على الوضع الراهن في الداخل من اجل حماية مصالحها السلطوية والتوسعية، فهي حركات محافظة لاتحفز على التغيير الاجتماعي الشامل بل التغيرات الجزئية البسيطة التي لاتمس مصلحتها السلطوية والاحتكارية الاستغلالية لانها تربط بين النظام الديني والسياسي والاقطاعي بشكل محكم وتنظر اليها بشكل متكامل ومتناسج ولا تريد تغيير اي نظام لان ذلك يؤدي الى تغيير بناء المجتمع وهذا لاترغب فيه لانه ليس من مصلحتها التوسعية على عكس الحركات القومية والاصلاحية التي رفضت الحكم الاجنبي مؤمنه بأحقية العرب في قيادة مجتمعهم.

ونستدل مما تقدم على ان الحركات الاجتماعية التي تظهر لتعبر عن حرية المجتمع واستقلاله من العبودية والسيطرة الاجنبية ممارسة ذلك بصدق وأمانة وأيمان عميق نجدها لاتنتهي او تختفي من المجتمع بل تستمر في كفاحها ونضالها لتحقيق اهدافها النضالية مذللة كل المعوقات والصعوبات التي توجهها في تحقيق اهدافها المعبرة عن حاجات اكبر قاعدة اجتماعية داخل المجتمع وهذا ما شاهدناه في حركة القومية العربية والوهابية والسنوسية والمهدية على عكس الحركات الاجتماعية التي رفعت اهدافا وشعارات لتعبر عن طموحاتها التوسعية وهيمنتها واستغلالها الاقتصادي والسياسي وغير صادقة في التعبير عن اهداف المجتمع فلا تستطيع ان تستمر في وجودها وتنتهي حالما تجد معارضة او مواجهة قوية من قبل حركات تابعة من واقع مجتمعها مثل حركة الجامعة الاسلامية التي لم تستمر في وجودها لان اساس وجودها كان غير صادق في التعبير عن الوحدة الدينية بل لحماية مصالحها السياسية والاقتصادية داخل الاقطار العربية ومواجهة الخطر الاوربي عليها.

ونستخلص ايضا ان استخدام الدين كأداة لتعزيز النظام السياسي عملية غير مجدية في نهاية الامر، لان الدين احد اركان النظام الديني فيمكن استخدامه لتعزيز نظامه او اصلاحه او تغييره، اي لايمكن استخدام احد مكونات نظام معين لتعزيز نظام آخر لتثبيته. وهذا ما شاهدناه عندما استخدم النظام السياسي العثماني الدين لتعزيز حكمه على الدول العربية سياسيا ودينيا، فلم يستطع الاستمرار بعمله هذا لان لكل نظام مكونات ومقومات يرتكز عليها وينطلق منها للعمل ضمن اطاره، واذا حدث ان مزج احد مكونات نظام معين مع احد مكونات نظام اخر لكي يساعده في وظيفته فسوف لايستطيع ان يقوم بوظيفته التي كان يقوم بها في نظامه الاول لعدم انسجامه مع وظائف مكونات النظام الجديد الذي يختلف عنه في مكوناته ووظائفه، علاوة على ذلك فأنه سوف يفقد وظيفته في نظامه الاول، لكن هذا لايعني ان النظام السياسي غير مرتبط بالنظام الديني داخل البناء الاجتماعي فهما مرتبطان من خلال الانظمة نفسها وليس من خلال مكوناتها او انساقها ولان مكونات النظام الواحد مرتبطة بعضها ببعض ضمن النظام نفسه ومرتبطة بنفس الوقت مع مكونات النظم الاخرى عبر انظمتها وليس بشكل مباشر.

ونستنتج ايضا ان الحركات والتيارات الاجتماعية التي تتضمن ترابط اهداف لاتستطيع ان تستمر في وجودها وكفاحها داخل المجتمع لانها لاتستطيع اشباع حاجات مجموعتين اجتماعيتين مختلفتين في اهدافها واسباب وجودهما وافكارهما في آن واحد. فاما ان تنتهي لصالح احد الاهداف المتناقضة او تنشق على نفسها او تنتهي دون فعالية ايجابية لاكثرية

المجتمع وهذا ما شاهدناه في حركة الجامعة الاسلامية والرابطة العثمانية وتيار الافغاني ومحمد عبده.

اخيرا نستطيع تلخيص ما جاء في هذا الفصل بالنقاط التنظيرية التالية :-

١- إن الحركات الاجتماعية اكثر فعالية ونشاطا في التغيير الاجتماعي من التيارات الاجتماعية داخل المجتمع.

٢- ان الصراع الاجتماعي ينشأ بعامل معين الا انه لايستمر بل تظهر عوامل اخرى متشعبة ومغايرة للسبب الاول تعمل على استمرارية الصراع وعلى تمييع السبب الذي سبب الصراع (السبب الاول)

٣- ان اسباب الصراعات الاجتماعية لاتكمن في بناء طرف واحد مشترك في عملية الصراع، بل عند جميع ابنية الاطراف المشتركة في العملية، تفاعل الاسباب عند جميع الاطراف يؤدي الى الصراع ، وهي تنقسم الى اربعة انواع هي اسباب ظاهرية ، مستترة ، دافعة ، وجاذبة

٤- يؤدي الجهل وغياب الوعي الاجتماعي والفكري والسياسي الى التعصب والنزاع والصراع الاجتماعي.

٥- لايؤدي التعصب الديني الى التكامل والتكافل الاجتماعي داخل المجتمع في اغلب الاحيان

٦- تؤدي الروح القومية الى ائتلاف وتوافق وتكامل فئات المجتمع المختلفة في اغلب الاحيان.

٧- ان الاصلاح الديني يجب ان يكون من خلال مؤسسته وليست المؤسسة السياسية

٨- لاتؤدي الاصلاحات الاجتماعية الجزئية الى التغييرات الاجتماعية الكلية الشاملة.

٩- ان الانصهار الحضاري والثقافي يعتمد على درجة انفتاح الحضارتين او الثقافتين الواحدة للاخرى للتفاعل فيما بينها.

١٠- للحضارة والثقافة العربية قابلية مؤثرة على تطبيع حكامها غير العرب وتنشئتهم تنشئة ثقافية وحضارية عربية اذا ارادوا الاستمرار في حكمهم للمجتمع العربي.

بعد هذا انتقل لطرح ومناقشة حركة اجتماعية ناشطة فعلت فعلها في المعرفة الفكرية بعد منتصف القرن العشرين وهي الحركة الوطنية الفلسطينية وسوف اكشف عن بعدها الجديد وهي كما يأتي:

عندما يعيش مجتمع بدون وطن متشتت في بقاع المعمورة ويعيش قسما منه على ارضه تحت سيطرة الاحتلال الاجنبي فأنه من الطبيعي ان تتولد فيه وتترعرع حركات اجتماعية واحزاب سياسية وتيارات فكرية تعبر عن معاناته وتحدياته ومشكلاته.

هذه الحالة الاجتماعية تمثل المع مواضيع علم الاجتماع في العالم الثالث لانها تعكس حيوية اجتماعية لازمة لتأكيد الوجود، لذلك يلجأ الاجتماعيون في هذا المنحى الى وصف وتحليل الجوانب التنظيمية لها بما فيها هياكلها البنائية وعقائدها الفكرية وقواعدها الاجتماعية وصراعاتها موضحين مدياتها وجذورها.

والمجتمع العربي يزخر بالحركات الاجتماعية، ليس فقط في هذا العقد من الزمان، بل في العقود السابقة لهذا القرن والقرن الماضي بسبب السيطرة الاجنبية والكفاح السياسي التحرري، ومن ابرز واوسع الحركات الاجتماعية- السياسية التي سادت المجتمع العربي منذ عام ١٩٤٨ ولحد الان هي الحركة الوطنية الفلسطينية ضد الاحتلال الصهيوني والتي اخذت مسارات عديدة ومتنوعة لكنها لم تغير الهدف الاساسي الذي حددته لها وهو تحرير ارضه السليبة من المحتل الغاصب وكانت عقيدتها تضم مجموعة افكار تحررية لازالة الظلم والتعسف.

والحركة الوطنية الفلسطينية لم تولد تلقائيا او بدون سبب او نتيجة عدم رضا الفلسطينيين عند حدث معين، بل لان ارضهم سلبت وشرد ابناؤها وما تبقى منهم في الارض المحتلة عاش مظلوما تحت قهر السيطرة الصهيونية فنشأ لديهم بحكم التحدي الحضاري والنفسي والانطولوجي حس جمعي يعبر عن القهر الذي قادهم الى التماثل والتوحد في الفكر والمشاعر والمصير والذي قفز بهم الى مستوى الثورة بالحجارة والمخالب والاسنان والبنادق.

هذه الظروف كلها شكلت لديهم حركات واحزاب وتيارات متعددة ومتنوعة فضلا عن تفسير العقيدة الفلسطينية لمراحل تطور كفاح المجتمع الفلسطيني وترجمة خبرات وتجارب الفلسطينيين في العمل الثوري ضد الاحتلال الاجنبي. هذا العمل التفسيري والنقلي (ترجمة الخبرات) ادى الى تركيز طاقات الفلسطينيين في تحديد مواقفهم الوطنية والقومية تجاه وطنهم وعروبتهم وساعدهم في اتخاذ رموز نضالية تطرح مشاعرهم الساخطة وفي الوقت ذاته تعطيهم الامل المرتجى او الاطار المستقبلي على حد تعبير عالم الاجتماع

جورج سوريل وما تقوم به الحركة الوطنية الفلسطينية هو تبسيط وتوضيح للرؤى والمنطلقات في العمل الثوري وابراز الحدود الفاصلة بين اسباب الوجود الصهيوني في ارض فلسطينية وكشف نواياهم واستراتيجية استيطانهم.

فالحركة الوطنية الفلسطينية اذن حركة اجتماعية صراعية هدفها التغيير الجذري وليس الجزئي، منهجها الكفاح المسلح وتطبيق الايديولوجية العربية، فلا يمكن اعتبارها عصيان مدني او احتجاج او خرق لنظام او اعمال شغب كما اسمتها سلطات الاحتلال الصهيوني. هذا من جانب ومن جانب اخر يتطلب موضوع الحركة الوطنية الفلسطينية دراسات متعددة ومتنوعة وشاملة لانها ظاهرة تاريخية مستمرة وهذا يتطلب المتابعة في دراستها عبر انشطتها ومراحل تطورها والحقب التاريخية التي كونت ميراثها وعقيدتها

ومن خلال الاشكال المتعددة والمتنوعة التي اتخذتها بسبب تأثرها بمتغيرات مختلفة ومتنوعة ، كل ذلك يحتاجه الدارسون والباحثون الذين تناولوا او سيتناولون الحركة الوطنية الفلسطينية على اختلاف منطلقاتهم وتحليلاتهم والحقبة الزمنية التي سلطوا اضواؤهم عليها والمتغيرات التي استخدموها في التفسير والتحليل.

وفي ضوء ما تقدم ، فأننا سوف نتناول الانتفاضة المعاصرة في الارض المحتلة –كبعد جديد– في عملها الثوري وقاعدتها الاجتماعية وسلاحها الجديد (الحجارة والقناني الحارقة) مضافا الى الابعاد السالفة التي تضمنتها الحركة الوطنية الفلسطينية.

الحجم السكاني لعرب فلسطين المحتلة:

يبلغ سكان (اسرائيل) طبقا للكتاب السنوي للمكتب المركزي للاحصاء (١٩٨٣) ٤,٢٢٠ مليون نسمة موزعين كما يلي (٣,٤١٠) يهود و (٨١٠) الف عرب مسلمون و (٥٤٧) الف مسيحيون و (٩٦) الف دروز وغيرهم (١٦٧) الف.

ويبلغ عرب فسلطين المحتلة طبقا للجدول السابق (١٧,٢٪) من اجمالي سكان اسرائيل. وكان سكان العرب يمثلون اغلبية سكان فلسطين تحت الانتداب حيث كانوا يمثلون ٦٥٪ من اجمالي السكان عام ١٩٤٦ ولكن بعد فترة وجيزة وبعد ان تم تهجير (٨٠٠) الف نسمة من هؤلاء السكان لم يعودوا يمثلون سوى ١١٪ من السكان عام ١٩٥٠.

ويعيش عرب اسرائيل في (١٠٥) مدينة وقرية وبالاضافة الى (٧) مدن مشتركة عربية - يهودية ويتركزون في مناطق ثلاثة:

١- منطقة الجليل ويعيش فيها حوالي ٥٧٪ من عرب اسرائيل
٢- منطقة المثلث الادنى ويقطنها حوالي ٢١٪ من عرب اسرائيل
٣- بدو صحراء النقب ويمثلون ١٩٪ من عرب اسرائيل (٦٥)

الاحتواء الاسرائيلي والتنشئة الفلسطينية:

نقصد بالاحتواء (الصهيوني) نقض او نزع كل ما غرسته عملية التنشئة الاجتماعية التي قامت بها الاسرة الفلسطينية لوليدها بما في ذلك تعليمه اللغة العربية والثقافة العربية وتعاليم الدين الاسلامي الحنيف وجذور الاسرة التاريخية في فلسطين. اي ما تهدف اليه السلطات الاسرائيلية من عرب فلسطين المحتلة في منطق علم الاجتماع تحويل التنشئة الاجتماعية الاصلية الى نقيضها Desocialization ، انتبه الى هذا العمل المضاد. الهيئات الاجتماعية الفلسطينية في الارض المحتلة فقامت بانشاء تنظيمات ثقافية واجتماعية لتعزيز العلائق الاجتماعية القرابية والتأكيد على ممارسة التراث الفلسطيني (في الملبس والمأكل والمأثور الشعبي والغناء الشعبي والصناعة التقليدية) والاحتفاظ به كأحد اساليب التحصن الوطني والقومي فضلا عن انشاء الجامعات الفلسطينية والمؤسسات الخيرية والرعاية الاجتماعية لعوائل الشهداء والمساجين لكي تحافظ على مقومات الهوية الفلسطينية من مؤثرات السلطات (الاسرائيلية) واحتواء هويتهم او زعزعة ثقتهم بأنفسهم.

ومن الممارسات التي قامت بها السلطات الاسرائيلية في مجال نقض التنشئة الاجتماعية الفلسطينية هي مايلي: -

١- عملت الحركة الاستيطانية الصهيونية في الارض المحتلة عن طريق علاقاتها التجارية والادارية والسياسية مع السكان الاصليين على تكوين جسر بينها وبينهم وذلك بخلق مؤسسات وجمعيات للتعارف والعمل معا في سبيل احتواء هؤلاء، السكان للفرد والجماعة. (٦٦)
٢- اضعاف الثقة في ذات الفلسطينيين القومية من اجل ايصال مواطني الضفة والقطاع الى درجة من اليأس والاستسلام اتبعت معهم سياسة (القبضة الحديدية والعقاب

الجماعي) ومن اجل القضاء على اي امل في حل يأتي محققا لطموحاتهم القومية عملت على محاربة م. ت. ف (التعبير النظامي عنهم) لتجريدها من عوامل قوتها.

٣- تفتيت الوحدة الوطنية كضمان لسيطرة الحكم (الاسرائيلي) على مواطني الضفة والقطاع من خلال زعزعة ثقتهم ببعضهم البعض. ولجأت في ذلك الى مختلف وسائل الحرب النفسية عبر اساليب ثلاثة :-

أ- نسف الروابط العائلية، ب- زرع الشكوك بين المواطنين، جـ- خلق الانقسامات بين صفوف المواطنين.

٤- تبديل قناعاتهم وتشويه ادراكهم من خلال لجوء الحكم (الاسرائيلي) الى استخدام اسلوب التسميم السياسي الذي يعني عملية غرس مفاهيم معينة لابد وأن تقود الخصم او الصديق الى الاقتناع بافكار هي في حقيقتها لا تعبر عن الحقيقة فاذا بذلك الاقتناع يقود الى موقف معين من الضعف لايمكن أن يؤدي الا الى الهلاك.(٦٧)

بينما ركزت التنشئة الاجتماعية الفلسطينية الى :

١ - تعليم اللغة العربية في الدار والمدرسة والجامعة.

٢- تدريس التاريخ الفلسطيني والعربي والاسلامي عبر العصور المختلفة مبرزين قوة العرب في تصديهم للمحتلين والغازين.

٣- اصدار الصحف والمجلات العربية اليومية والاسبوعية.

٤- الالتزام باقامة المناسبات الدينية والقومية في مواعيدها واحترام شعائرها ومراسيمها.

٥- الحفاظ على الزواج الداخلي (من داخل النسق القرابي) كأحد اوجه التضامن الاجتماعي الداخلي.

٦- الاهتمام بالتراث الفلسطيني الفني والادبي.

٧- تنمية الروح القومية واحترام رموز الثورة الفلسطينية.

طبيعة البعد الجديد:

تميزت الحركة الوطنية الفلسطينية في عام ١٩٨٨ بفعل ثوري جديد يختلف في نشاطه واستراتيجيته ماقامت به منذ الاحتلال الصهيوني لفلسطين ولحد عام ١٩٨٧ سمي هذا العمل بالانتفاضة التي اتسمت بالميزات الاتية :-

١ – الشمولية : الذي شمل كافة شرائح وقطاعات المجتمع الفلسطيني في الارض المحتلة .
٢ – الخصوصية : حيث استعمل (العمل الثوري الجديد) الحجارة والقناني الزجاجية الحارقة والمقاليع والحواجز كسلاح ضد الجيش الصهيوني المسلح داخل الارض المحتلة .
٣ – الاستمرارية : فقد مضى على قيام هذا العمل الثوري عدة شهور متواصلة يوميا وبدون انقطاع ومازال مستمرا .
٤ – المصيرية : اي النضال من اجل قيام دولة فلسطين بقيادة منظمة التحرير الفلسطينية الممثلة الشرعية والوحيدة لها ، تحت شعار المصير الواحد المشترك الذي لايتحقق الا بوجود دولة فلسطينية .

لذا فأن هذا العمل الثوري (الانتفاضة) يمثل عملا جميعاً يهدف الى تصعيد النضال التحرري من اجل طرد المحتل واقامة دولة فلسطينية وطنية تعبر عن فكر الانسان الفلسطيني الفاعل في ازالة السيطرة الاجنبية المفروضة. وبالوقت ذاته تغير وضعه السياسي والاقتصادي والاجتماعي. فهي عمل ثوري لا اصلاحي يقبل ماهو قائم من احتلال وسيطرة اجنبية ويبحث بالوقت ذاته عن اصلاح التناقضات والاضرار والجور السياسي والاجتماعي الذي خلقته السيطرة الاجنبية الصهيونية او جلب منافع مادية مؤقتة ، بل يهدف الى تغيير البناء الاجتماعي وابعاد الاجنبي جذريا ، واقامة بناء اجتماعيا وسياسيا وطنيا (ابن ارضه) وهذا عمل لايحدث الا لدى الشعوب الحية .

بمعنى اخر ، لا يريد الانسان الفلسطيني ان يكون مخلوقا اوجدته السيطرة الاجنبية ، بل انسانا يخلق التغيير السياسي والاجتماعي بنفسه وقادرا على طرد الاجنبي من ارضه .

واذا دلفنا الى مدار الاعمال الثورية الفلسطينية التي قامت منذ عام ١٩٤٨ ولغاية ١٩٨٥ واجهتنا الاشكال الثورية : –

١ – الشكل الاقدم متمثلا بمجابهة المستوطنات الحدودية الاسرائيلية وهذا نشاط انطلق منذ عام ١٩٦٥ فكان يتم وضع العبوات الناسفة قرب المنازل والمنشآت التابعة للمستوطنات وزرع الالغام المضادة للافراد او الاليات على الطرق الزراعية ، اضافة الى مهاجمة المستوطنات بالنيران المباشرة ومدافع الهاون والقذائف الصاروخية (كاتيوشا) بين ١٩٦٨ و ١٩٨٢ .

٢- تمثل الشكل الثاني بوضع عبوات ناسفة في الاماكن العامة وفي الاهداف الاقتصادية والمؤسسة وسط التجمعات السكانية الاسرائيلية الرئيسية وقد انطلق هذا الشكل عام ١٩٦٨ وصار يحتل الجزء الاكبر من العمل الفلسطيني في الارض المحتلة منذ منتصف السبعينات وما بعدها.
٣- احتجاز الرهائن للمقايضة مقابل اطلاق سراح السجناء الفلسطينيين. بدأ هذا العمل في عام ١٩٧٤ خلال عمليات الخالصة وترشيا وبيسان، وقد استمر هذا الاسلوب منذ ذلك الحين على شكل عمليات بحرية كعملية السافوى عام ١٩٨٥ ودلال المغربي عام ١٩٧٨ ومحاولة سفينة اتافيروس المحملة بـ ٢٨ فدائيا عام ١٩٨٥.
٤- الشكل الاخير على مرحلتين: ضد مجموعتين متميزتين من الاهداف ويتمثل هذا الشكل في عملية الاغتيال المدبرة والانتقائية وقد ظهرت الموجة الاولى من الاغتيالات عقب اتفاقية كامب ديفيد وقيام الحكم العسكري الاسرائيلي في الضفة الغربية المحتلة.

اما الموجة الثانية من الاغتيالات فقد بدئ بها عام ١٩٨٤ واستهدفت افرادا اسرائيليين يسيرون وحدهم في مناطق نائية.(٦٨)

وخليق بنا الاشارة في هذا المقام الى ان لكل عمل ثوري قاعدة اجتماعية ينطلق منها ليحقق مناشطه، وقاعدة البعد الجديد (الانتفاضة) تضم الفتية والشباب باطاراتهم الشبابية والطلابية الذين ولدوا وكبروا في ظل الاحتلال والذين اكتسبوا تجربة فريدة مقترنة بشجاعة نابعة من سيرة حياتهم تحت الاحتلال حيث واقع القمع الاسرائيلي والمقاومة الوطنية.

هذا الجيل من الفتية والشبان هو ابن الثورة الفلسطينية نشأ ليحتل دوره الطليعي والطبيعي في قيادة وصنع رموزه الوطنية والقومية ولا يمثل عمله النضالي صراعا للاجيال كما يدعي البعض، بل صراعا مع الاحتواء الاسرائيلي. وينبغي ان لا ننسى ان جميع شرائح وقطاعات المجتمع الفلسطيني بضمنهم النساء والرجال والشيوخ والاطفال والطلبة والعمال والمثقفين هم القاعدة الاجتماعية للحركة الوطنية الفلسطينية الذين اشتركوا ايضا في البعد للحركة الوطنية (الانتفاضة) لكن الشريحة البارزة في هذا البعد النضالي الثوري هي الفتية والشبان والنساء.
اهداف البعد الجديد التي تعبر عن

الايديولوجية العربية :

المعروف في علم الاجتماع ان لكل حركة اجتماعية اهداف تعبر عن تجمعها وتنظيمها وعقيدتها وقاعدتها الاجتماعية وللبعد الجديد للحركة الوطنية الفلسطينية اهدافا خاصة به هي :

١ – احترام ما تضمنته اتفاقية جنيف الرابعة المتعلقة بحماية المدنيين وممتلكاتهم في الاراضي المحتلة عسكريا والغاء قوانين الطوارئ الموروثة عن الوصاية البريطانية على فلسطين ووضع حد لسياسة القبضة الحديدية.
٢ – تنفيذ قراري مجلس الامن ٦٠٥ و ٦٠٧ اللذان يدعوان اسرائيل لاحترام معاهدة جنيف لعام ١٩٤٩ وحقوق الانسان.
٣ – الافراج عن كافة المساجين وخصوصا الاطفال الذين اعتقلوا اثناء الحوادث الاخيرة ووقف العمل بالاجراءات العدلية المتخذة ضدهم.
٤ – الغاء اجراءات الطرد وتمكين جميع الفلسطينيين المبعدين من الالتحاق بعائلاتهم ومن بينهم الفلسطينيين الاربعة الذين ابعدوا الى لبنان وكذلك الافراج عن جميع الفلسطينيين الذين وضعوا في الحجز الاداري ، وفي الاقامة الجبرية في منازلهم.
٥ – الرفع الفوري للحصار المفروض من قبل الجيش الاسرائيلي على المخيمات الفلسطينية في الضفة وغزة وانسحاب القوات الاسرائيلية من هاتين المنطقتين وتعويضها بقوات دولية.
٦ – فتح تحقيقات ضد الجنود والمستوطنات الاسرائيلية المسؤولين عن استشهاد وجرح مدنيين ابرياء في الضفة وغزة وداخل السجون الاسرائيلية.
٧ – وقف سياسة الاستيطان وانتزاع الاراضي وخصوصا في قطاع غزة.
٨ – عدم المساس بقدسية الاماكن المسيحية والاسلامية التي من شأنها تغيير وضع مدينة القدس.
٩ – الغاء الضرائب المباشرة وغير المباشرة المفروضة على المواطنين الفلسطينيين في الضفة وغزة.
١٠ – الغاء الاجراءات المحددة لحق التعبير السياسي والاجتماعي وامكانية تنظيم انتخابات بلدية حرة تحت اشراف سلطة محايدة.

١١- اعادة الإموال المقتطعة من السلطات الاسرائيلية من اجور العمال الفلسطينيين في فلسطين المحتلة والتي تقدر بعدة مئات من ملايين الدولارات وكذلك اعادة هذه الاموال الى اصحابها الشرعيين.

١٢- الغاء الاجراءات التضييقية المفروضة على قطاع البناء وتلك التي ترمي الى الحيلولة دون تطور الصناعة وتقف عائقا امام التنقيب عن المياه.

١٣- انهاء سياسة التمييز التي تستهدف المواد الصناعية والفلاحية المنتجة في الاراضي المحتلة وذلك برفع كافة التضييقات عن تحويل هذه السلع الى فلسطين المحتلة او بفرض تضييقات مماثلة عن السلع الاسرائيلية المصدرة الى الاراضي المحتلة.

١٤- رفع التضييقات المفروضة على الاتصالات السياسية بين مواطني الارض المحتلة ومنظمة التحرير الفلسطينية بصورة تمكن فلسطينيي الاراضي المحتلة من المشاركة في اشغال المجلس الوطني الفلسطيني وذلك بغية تشريكهم في اتخاذ القرارات التي تهم القضية الفلسطينية. (٦٩)

نلاحظ على جميع هذه الاهداف انها تعبر عن حقوق ومصالح الفلسطينيين الذين يعيشون في الاراضي المحتلة ويتعاملون مع سلطات الاحتلال في القطاعات الزراعية والصناعية والانشائية والتجارية فضلا عن تعبيرها عن مشروعية قضيتهم وعقلانيتها وتعبيرها - بالوقت ذاته - عن التعسف الذي تمارسه سلطة الاحتلال الصهيوني عليهم.

ولما كانت الحركة الوطنية الفلسطينية تتمتع بتراث نضالي مشرف خدمت المجتمع الفلسطيني والعربي، فقد جذبت كافة الفلسطينيين الذين يعيشون في الارض المحتلة بغض النظر عن مستوياتهم الثقافية وفئاتهم العمرية وطوائفهم الدينية واعمالهم المهنية والحرفية للانخراط في البعد الجديد للحركة الانتفاضية).

وفي هذا المقام نرى من المفيد ان نطرح تحديدات عالم الاجتماع الالماني ماكس فيبر لدوافع الانخراط في الحركات الاجتماعية التي تكون بمثابة موجهات سلوكية ومحددات لحوافزهم الذاتية واختبار درجة مصداقيتها في الانتفاضة الفلسطينية وهي ما يأتي: -

١- مدى جاذبية اهداف الحركة في تمثيلها لحقوق ومصالح الناس، او درجة عقلانيتها اومعيارية قيمها. فكلما كانت متصفة بهذه الصفات جذبت العديد من الناس اليها والعكس صحيح.

واذا استعرضنا اهداف الانتفاضة وجدنا تعبيرها عن حقوق المساجين وخصوصا الاطفال الذين اعتقلوا اثناء الانتفاضة ، والغاء طرد الفلسطينيين من اعمالهم والغاء الضرائب المباشرة وغير المباشرة واعادة اجور العمال الفلسطينيين في فلسطين المحتلة والغاء التضييقات المفروضة على قطاع البناء. جميع ذلك يعكس تمثيل الانتفاضة لحقوق ومصالح الفلسطينيين في الارض المحتلة الامر الذي جذب الفلسطينيين بكافة شرائحهم الاجتماعية وفئاتهم العمرية للانخراط في الانتفاضة كحركة وطنية تعبر عن قضيتهم العادلة ضد الاحتلال الصهيوني.

٢- لا ينخرط الناس في الحركات الاجتماعية بسبب جاذبية اهدافها العقلانية او المعيارية فحسب ، بل بسبب مواقفهم الذاتية ضد الظروف التي تحيط بهم والتي تستخدم نشاط حركة اجتماعية تتمتع بسمعة نضالية مشرفة.

وهذا وارد في الهدف الاخير حيث اوضح السمعة النضالية المشرفة التي تتمتع بها منظمة التحرير الفلسطينية واكد ايضا على اهميتها وفاعليتها بين الفلسطينيين داخل الارض المحتلة وضرورة اشراكهم في مجلسها الوطني ليكونوا جزء منها في القرارات الفلسطينية والعربية.

٣- الانحدار النسبي: اي ان بعض الافراد ينتمون الى الحركات الاجتماعية بسبب انتساب ابائهم او اقاربهم لها.

في حالة الانتفاضة الفلسطينية نجد ان اهدافها تهم وتخص جميع الفلسطينيين لانها تدافع عن حقوقهم وآمالهم وهذا يعني ان انتساب الفلسطينيين اليها يحفز الاخرين الذين لم ينتموا اليها بالانتماء لها. اي ان تأثير الاهل والاقارب يؤثر بشكل مباشر في انتساب الافراد الى حركة معينة فيكون الاهل والاقارب في هذا الموقف بمثابة جماعة ضاغطة على البعض لكي ينتسبوا الى الحركة التي ينتمون اليها. وتلعب هذه الحالة دورا مهما في مجتمعنا العربي لانه يحترم العلائق القرابية ويلتزم بمستلزماتها وارتباطاتها. ولما كان المجتمع الفلسطيني واقع تحت الاحتلال الاجنبي فأن هذا المؤثر له فاعلية مضاعفة اكثر من حالة السلام او عدم وجود احتلال اجنبي (صهيوني).

٤- الالتزام القيمي: الذي يشير الى انخراط بعض الافراد للحركات الاجتماعية بسبب عيشهم في مجتمع محلي او جماعة اجتماعية ذات مكانة اجتماعية خاصة ومتميزة داخل المجتمع الكبير وانتمائهم الى طبقة اقتصادية- اجتماعية معينة تنتمي الى حركة اجتماعية معينة الامر الذي يدفع الافراد بشكل غير مباشر للانتماء الى نفس الحركة الاجتماعية.

ان هذه الخاصية طبيعية في المجتمع الفلسطيني حيث انتماء معظم الفلسطينيين الى الانتفاضة يجعل الاخرين الذين لم ينتموا بعد بالتأييد او الانتماء.

٥-السمعة الجيدة للحركة:

حيث ينتمي الافراد لحركة اجتماعية تتمتع بماض وسيرة نضالية حسنة السمعة وتهدف الى خدمة اوسع شرائح المجتمع او تخدم الشرائح الاجتماعية التي وقع عليها جور سياسي واقتصادي واجتماعي.(٧٠)

مما لاشك فيه، ان الانتفاضة وضعت اهدافا تدافع فيها عن الجماعات السياسية في السجون وعن اصحاب المحلات التجارية واضرارها المالية وعن العمال في قطاع البناء وسوء معاملتهم وعن المواطنين الفلسطينيين الذين تستقطع منهم الضرائب بشكل مضاعف والمطالبة بالحرية السياسية. كل ذلك طالبت به الانتفاضة لكي ترفع الظلم والتعسف الذي تمارسه السلطات الصهيونية عليهم وهذا يمنحها السمعة النضالية المشرقة الذي بدوره يجذب العديد من المواطنين الفلسطينيين لتأييدها او الانخراط فيها.

ان الكلام عن اهداف حركة اجتماعية يدفعنا الى طرح اسباب الانتماء اليها لكي تكون صورة التجمع البشري داخل الحركة وهي مايأتي:-

١- التأكيد على الوجود الفلسطيني: يشير هذا السبب الى الحقيقة التالية لقد اخذ الفلسطينيون بالشعارات القومية العربية من جهة، كما ان ضغط واقع الشتات كان عاملا من عوامل تمسكهم بالانتماء القومي على حساب الانتماء الوطني من جهة اخرى فالمصري او من يتحدث عنه ويضع الشروط آمن لانه في نهاية المطاف لديه مصر والعراق او من يتحدث بأسمه يقف في نفس الموقع وكذلك السوري والكل قومي وعروبي.

ولكن ماذا عن الفلسطيني او من يتحدث عنه؟ انه من دون (وحدة) لاوطن له الا الشتات والمنافي القسرية وهو ايضا قومي وعروبي. اذن لماذا لايكون له هو الاخر شروطه وشروطه المضادة فى الاطار القومي العريض ان يكون الفلسطيني مسؤولا عن قضيته وأن يكون العربي داعما له للفلسطيني القرار واختيار السبل لتنفيذه وعلى العربي تقديم كل المساعدة التي تساعد على تنفيذ القرار الفلسطيني.(٧١)

٢- الخلاص من الاحتلال وليس من اجل تحسين ظروف معيشتهم في ظل الاحتلال الصهيوني.

٣- التغذية الراجعة التي تشير الى التحدي الطويل الذي زود المتفضين بقدر هائل من الحماس والجرأة وبالوقت ذاته ساعدت الحركة الوطنية على الارتقاء باشكال الصدام الى مستويات لم يسبق لها مثيل الامر الذي جعل من الفلسطينيين قادرين على فرض سيطرتهم المطلقة ولساعات طويلة على المخيمات وساحات المدن وتنظيم المسيرات الليلية الحاشدة.

آثار البعد الجديد:

يمكننا ان نصنف اثار البعد الجديد الى نوعين، الاول ماانعكس على الفلسطينيين والثاني ماانعكس على الكيان الصهيوني، فعلى الصعيد الاول تجلت الاثار في المجالات الاتية:

١- اثبتت قدرة الشباب الفلسطيني والحركة الوطنية على امتصاصها كافة الضربات التي وجهت اليها خلال السنوات الماضية.

٢- ان عمليات الابعاد والاعتقالات وفرض الاقامة الجبرية على المئات من كوادر الحركة الوطنية التي قامت بها سلطات احتلال الصهيوني لم يحقق الهدف المرجو منها.

٣- اثبت قدرة الشباب الفلسطيني والحركة الوطنية على التكيف ضمن ظروف القمع الفاشي وتطوير خبراتهم النضالية وابتكار اساليب عديدة ومتنوعة في مواجهة المحتلين.

٤- الالتحام العضوي بين الفلسطينيين الذين وقعوا تحت احتلال عام ١٩٤٨ مع الذين وقعوا تحت الاحتلال عام ١٩٦٧.

٥- وضع الاحتلال الصهيوني امام انظار العالم بأجمعه وعدم تغييبه عن الوضع الدولي والانساني.

٦- استحالة تعايش المجتمع الفلسطيني مع المحتلين الصهاينة.

٧- جعل الانسان الفلسطيني في حالة دينامية حية باحثة عن التعبير الجذري بشكل مستمر على الرغم من اضطهاد حقوقه وسلب ارضه وخضوعه لسيطرة اجنبية.

٨- تصفية العملاء من المخبرين والمتعاونين مع سلطات الاحتلال الاسرائيلي حيث طلبت الانتفاضة الفلسطينية اعلان توبتهم في المساجد والكنائس والانضمام الى صفوف المنتفضين وحذرت الذين يصرون على مواصلة مهامهم بالعقاب والتصفية.

وقد استجاب عدد منهم لنداء الانتفاضة وأصر البعض الاخر على مواصلة خدمة الاحتلال والبعض الثالث واجه صعوبة في الاستقال من عمله نتيجة رفض مرؤوسيه الاسرائيليين استقالته خصوصا في جهاز الشرطة .(٧٢)

اما على الصعيد الثاني ،فقد تجلت الاثار في المجالات الاتية:

١- تغيب العمال العرب ادى الى اضرار في عمليات الانتاج الاسرائيلية في البناء والصناعة والزراعة.

٢- تأثر النشاط السياحي حيث قل عدد الاجانب من السيّاح للسفر الى فلسطين المحتلة.

٣- تلكؤ النشاط التجاري.

٤- التكلفة المباشرة لعميات القمع والاحتواء من اذرع الامن الاسرائيلي لمظاهر العصيان.

٥- نشاط السوق السوداء لبعض السلع التي تأثرت بالانتفاضة.

٦- انكشاف زيف ادعاءات الصهاينة المتشدقة بالديمقراطية حيث كانوا يقدمون انفسهم للرأي العام العالمي على انهم قلعة الديمقراطية في الشرق الاوسط وعمل الاعلام الصهيوني والاعلام الغربي المتحالف معه لسنوات على تلميع صورة اسرائيل وتحسين سمعتها، فانها كل ذلك الصرح الاعلامي اما اطفال الحجارة.

قصارى الكلام:

لايمثل نضال الحركة الوطنية الفلسطينية كفاح المجتمع الفلسطيني بل كفاح الحركة العربية المناضلة في الارض المحتلة في صراعها مع الكيان الصهيوني الذي وجد بالاساس ضد الامة العربية ومحاربتها وأبطاء عملية تنميتها وتقدمها ووحدتها لذلك فأن هذا البعد النضالي لايعكس العمل الثوري الفلسطيني فقط بل يعكس العمل الثوري العربي لان هدف الكيان الصهيوني الاستيطاني والتوسع على حساب الوطن العربي وأن نضال الحركة الوطنية الفلسطينية هو طليعة النضال العربي.

وآن وجود الكيان الصهيوني في فلسطين وتشريد معظم سكانه العرب يعني الصراع الدائم بينه وبين الفلسطينيين من جهة وبينه وبين العرب من جهة اخرى، وأن اسباب الصراع هي الارض المسلوبة من الفلسطينيين واضطهاد سلطات الكيان الصهيوني المحتل لاهل الارض- الفلسطينيين -وتجريدهم من حقوقهم وهذه الاسباب وحدها تجعل صراع الفلسطينيين مع الكيان الصهيوني يأخذ اشكالا عديدة، منها

مهاجمة المستوطنات الحدودية الاسرائيلية ونسف اهداف في الاماكن العامة واحتجاز الرهائن والاغتيالات والمصادمات المباشرة. كل ذلك ادى الى عدم استقرار الكيان الصهيوني وتصديع امنه.

أضف الى ماتقدم ان استمرار الصراع يقود الى عدم اذابة او انحلال التوتر والخلاف بين الفلسطينيين والصهاينة لان اسباب صراعها اعمق من ذلك.

هذه الاستمرارية تدفع الفلسطينيين الى الابداع والابتكار في تنويع اشكال نضالهم وكفاحهم ضد العدو الصهيوني وتسهيل تكيفهم وتوافقهم للظروف والازمات التي يواجهونها عبر نضالهم.

فضلا عما تقدم، فقد قامت الانتفاضة الفلسطينية الهوية الوطنية من خلال اسلوب نضال الجيل الذي ولد وتأنس في بلده تحت سلطة الاحتلال وهذا يعني من الناحية السوسيولوجية ان الجيل الثاني (اي ابناء الفلسطينيين الذين وقعوا تحت الاحتلال الصهيوني) لم يتشربوا في مجتمع الكيان الصهيوني على الرغم من مؤثرات وسائل اعلامه وثقافته المضادة للعرب والعروبة وضغط وسائل القمع والاضطهاد ، فقد بقي هذا الجيل محافظا على عروبته وشخصيته الوطنية ويبدو ان التحصن الوطني والقومي يرجع الى عملية تأنيس الاسرة الفلسطينية في تنشئة ابنائها، والى المدرسة الفلسطينية التي غرست مقومات الشخصية الوطنية والثقافة العربية (لان الهدف الاساس للتربية الوطنية هو الحفاظ على الشخصية الفلسطينية وربط الانسان الفلسطيني بأرضه وتراثه. اما الهدف الاساس للتربية الثورية فهو خلق الانسان الفلسطيني العربي الجديد (اي الانسان الثائر والقادر على مواجهة التحدي الصهيوني وتحمل اعباء التحرر واسترداد الارض المغتصبة) وبالطبع فأن التربية الثورية ترتكز على التربية الوطنية وأن اية تربية تقدم للانسان الفلسطيني يجب ان تكون تربية متكاملة، اي تربية تهتم بكافة جوانب شخصية وحياة ذلك الانسان.[٧٣]

هذه التحصنات جعلت العلاقة بين جيل الاحتلال والكيان الصهيوني من النوع المتصدي Encounter أي كلما تحرك الاسرائيلي في فعل اجتماعي حاصره الفلسطيني وطوقه من خلال مواطنته وثقافته القومية.

هذا من جانب ومن جانب اخر، فأن مقاومة احتلال اجنبي واسترجاع حقوق مجتمع استلب وطنه وكيانه، يتطلب تنظيم حركي محكم لكي يستطيع استرجاع مافقده من

ارض وحقوق ويكون قادرا على تغيير مجتمعه تحت ظروف صعبة. فظهور الحركة الوطنية الفلسطينية يجعل مجتمعها قادر على المطالبة بحقوقه بشكل فاعل ومؤثر.

اضف الى ماسبق ، ان استمرار وتكرار الافعال الثورية التي تقوم بها الحركة الوطنية الفلسطينية يزيد من دينامية النضال الفلسطيني ويزعزع استقرار الكيان الصهيوني ويكشف زيف ادعاءاته في الممارسات الديمقراطية المثالية والانسانية وفي الوقت ذاته ينعش القضية الفلسطينية امام الرأي العام العالمي عند اكثر من جيل واحد لكي لاتنسى، بل ابقائها في ذاكرة المجتمعات وثقافتهم السياسية والانسانية، ناهيك عن اثبات شخصيتهم الوطنية والقومية وتعزيز تضامن المجتمع الفلسطيني سواء كان المشتت في بقاع المعمورة ام داخل الارض المحتلة ام بين الفلسطينيين الذين يرزحون تحت الاحتلال الصهيوني.

فالبعد الجديد (الانتفاضة) حقق وظيفة تكاملية في المجتمع الفلسطيني والعربي معا وبالوقت ذاته حقق اعتلالا وظيفيا بين المؤسسات الصهيونية. ان هذا البعد يعتبر تغذية راجعة للنضال الفلسطيني لان يستمر ويأخذ اشكالا جديدة مستقبلا ليحقق انتصارا من النوع الخاص والمتميز ويقدم للعالم درجة الوعي الوطني والقومي عند الناشئة الفلسطينية التي تقاتل بالحجارة وأسلوب كفاحهم وصراعهم مع السلطة تملك كل ادوات القمع والارهاب، وعلى الرغم من الاختلاف الكبير بين السلاحين، فقد صمدت الناشئة لعدة شهور، ومرد ذلك يرجع الى ايمانها بارضها وقيادة حركتها وادراكها للتعسف والظلم الذي تمارسه سلطات الحكم الصهيوني، والى فشل السلطات الاسرائيلية في احتواء الناشئة الفلسطينية في مجتمع الكيان الصهيوني بسبب نجاح الاسرة الفلسطينية والتنظيمات الاجتماعية الفلسطينية داخل الارض المحتلة في تجذير الثقافة العربية وانمائها في طريق تفكير وتصرف الناشئة الفلسطينية وهي تحت الاحتلال الصهيوني.

ب/ ٤- البيروقراطية (الديوانية) :

تعني هذه المفردة الاصطلاحية سلطة المكتب، وتعني عند ماكس فيبر بانها مايأتي : -

١- تنظيم مستمر للوظائف الرسمية التي تحكمها القواعد.
٢- نطاق اختصاص معين لكل مكتب وهذا يعني : -

آ- التزامات وظيفية معينة قائمة على اساس مبدأ تقسيم العمل.
ب- سلطة لشاغل المكتب تقابل الواجبات والمسؤوليات المنوطة بها.
جـ- ان وسائل الالزام الضرورية محددة بوضوح واستعمالها لايكون الا في الحالات المنصوص عليها.

٣- تنظيم المكاتب قائم على اساس التدرج الهرمي والمكتب الاعلى يراقب ويشرف على مادونه وهذا يعني توافر نظام لاستئناف القرارات وأن المكتب الاعلى لايستطيع الغاء قرارات المكاتب التابعة له.

٤- القواعد التي تحكم سلوك المكاتب هي قواعد وانماط فنية، والموظفون بالمكاتب يعرفون عملهم ومدربون على ادائه.

٥- فصل الادارة عن الملكية. فالعاملون في المنظمة لايمتلكون وسائل العمل والانتاج وأنما يمدون بها في شكل نقود وادوات وهم مسئولون عن تعليل كيفية انفاقها او استخدامها. ويبنى على هذا ايضا فصل تام بين ممتلكات المنظمة والممتلكات او المتعلقات الشخصية لشاغل الوظيفة.

٦- لايوجد اي حق في تملك المنصب الرسمي او في تملك المكتب او مافيه وتولي الوظائف ليس قائما على اساس وراثي او انتخابي.

٧- جميع الاجراءات الادارية والقرارات والقواعد توضع وتثبت كتابة ومن مجموع المستندات المكتوبة وتنظيم الوظائف الرسمية القائمة يتكون مايسمى بالمكتب كشخص معنوي وهو محور العمل المشترك في العصر الحديث.

٨- السلطة القانونية يمكن ممارستها بطرق مختلفة.

اما العوامل التي شجعت وتشجع على انتشار استخدام سلطة المكتب (البيروقراطية) فهي: -

١- اتساع دولة الادارة.
٢- تفاقم الصراعات الاجتماعية مثل (الشرق والغرب والتقدميين والرجعيين والاستعماريين وانصار الحرية والاستقلال والروح والمادة).
٣- تزايد الاكتشافات الجديدة في العلوم.
٤- تناقض الاقتصاد الحر مع المختلط.
٥- تعدد وتنوع التنظيمات الضخمة التي تضم التخصصات المختلفة والفئات المتباينة في الافراد.
٦- الثورات العسكرية التي ظهرت في دول العالم الثالث.(٧٤)

الصفة البارزة في الهيكل الديواني (البيروقراطي) ووظائف مفصله هي العقلانية اي عدم افساح المجال للجوانب الوجدانية والشخصية والذاتية في التدخل بأعمال ومهام مواقع العمارة الديوانية او في اداء واجباتها الملكية. هذه الصفة الرشيدة (العقلانية) تمارس في التنظيمات الرسمية (مستشفيات وشركات وجيوش وجامعات وجمعيات ذات النفع العام والاحزاب السياسية الحديثة) فقد درس، روبرت مايكل بيروقراطية الاقلية الحاكمة في الحزب السياسي وكيفية اداء مهامها على الرغم من كون الحزب السياسي يعد من التنظيمات غير الالزامية. اذ ان الحزب السياسي في الوقت الراهن يشبه الدولة في ادارتها للاجهزة الادارية على حد تعبير مايكل(٧٥) ثم اكد برنارد س. اي، على ان للديوانية وظيفة تقوم بها للفرد الذي يعمل معها وهي تسهيل اتصالاته مع زملائه في العمل داخل الجهاز الديواني وتحافظ على تماسك وتضامن افراد الجهاز وتحافظ ايضا على كرامة العضو العامل فيها وتزيد من احترامه لنفسه وتبرز مظهره اللائق امام الاخرين (٧٦)

هناك حقيقة واضحة على الديوانية هي انها لاتظهر اهميتها الا في الظروف المستقره والزاهرة وفي النظام الاقتصادي المنتعش الذي يتطلب استخدام العقل او التبصر في اجراءاته ولاتظهر اهميتها في الظروف الاجتماعية السياسية والاقتصادية القلقة او المضطربة بسبب عدم استقرار النظام القائم وبالوقت ذاته يفسد استخدام التفكير العقلاني في الظروف المضطربة التي لا استقرار لها. لان مثل هذه الظروف القلقة تعمل على اضعاف دقة ادائها الوظيفي او الانجازي ولاتحترم التخصصات المكتبية والمهنية التي تقوم عليها الديوانية وبذا فأن المعرفة العقلية تكون هشة اولا قيمة لها في مثل هذه الظروف.

لذلك تنتعش اهمية الديوانية في العصر الحديث وبخاصة في المناطق التي يكثر فيها بيوت المال الكبيرة والشركات ذات الاسماء اللامعة في اختصاصاتها والاسواق الكبيرة والمعامل ذات الانتاج) الهائل ونظم الاتصالات المكثفة والتنظيمات ذات العمائر المركبة التي تتضمن اجهزة ادارية كبيرة ومتنوعة وكفوءة لذلك تستعين الحكومات الحديثة بالاجهزة الديوانية بشكل ملح لانها تخدم وظائفها الادارية والانجازية وتسرع في انجاز اعمالها الوظيفية بسرعة وبكفاءة وهذا يحتاج الى استخدام العقل في وضع السياسات الوظيفية والتحاليل الدقيقة في وضع استراتيجيات اقتصادية او اجتماعية او سياسية الذي بدوره يمنح نفوذا اكثر وسلطة اوسع وهيبة اشمل للدولة العصرية.

وقد تكون ابرز مهمه في استخدام العصر الحديث للديوانية هو لمنع استخدام الانسان العصري لعلاقته الشخصية او القرابة او الذاتية في انجاز الفعل الحديث (السلوك

العصري) في تنظيات رسمية حديثة في اهدافها وعمائرها التي تتطلب الارتباطات الرسمية المبنية على الاختصاص المهني والمستوى الثقافي والخبرة الادائية في العمل. انها (الديوانية) انجاز فكري ضابط يوجه سلوك الانسان لكي يضبط ويزيد انتاجه الادائي - الانجازي فضلا عن كونها افضل جهاز اداري عقلاني يقوم بانماء التخصصات الوظيفية ليصلها الى درجات عالية من الكفاءة والدقة في العمل. وهذه المهمة الجسيمة تدعها تختار افضل النوعيات المهنية والادارية وتقوم بتدريبهم على مهام عصرية في فن الادارة والانتاج لكي تنمو ويطوروا التخصصات الوظيفية التي هي ادنى من مراتبهم الهيكلية.

هذا من جانب ومن جانب اخر، فأن الديوانية تتطلب اتخاذ القرارات الرئيسية المبنية على المداولة والحوار والنقاش من قبل المختصين وأصحاب المواقع ذات العلاقة بموضوع القرار لكي يتم اتخاذه بشكل مدروس وعقلاني يخدم اهداف الجهاز الديواني وليس شخصا معينا وهذا يعني ان السلطة الديوانية لاترتكز في شخص واحد بل يدخل فيها عدة اشخاص يشغلون مواقع هيكلية بارزة في العمارة الديوانية وهذه احدى الاجراءات العقلانية التي تمثل المعرفة العقلانية الرسمية.

فضلا عما تقدم فأن الجهاز الديواني يمنح المكافآت للذين يعملون بكفاءة ملتزمة وجدية وبالوقت ذاته تنزل العقوبات على الافراد الذين لايلتزمون بتعليماتها او التقيد باهدافها التي ترسمها لهم.

ان الديوانية تمثل قوة عقلانية (تضم فئات مثقفة ومتخصصة بأعمال دقيقة) تحقق التنسيق الدقيق بين وظائف مفاصل عمارتها البنائية ضمن مجموعة قوانين واجراءات رسمية تجعل من فعل الانسان اللاعقلي عقليا. بعبارة اوضح انها تنظر الى العالم نظرة رقمة حسابية لكي تساعدها على التنبؤ بمستقبله مستخدمة في ذلك الاسلوب المنطقي الخاضع للعقل والارقام الحسابية والمعادلات الرياضية وبهذه الصورة نجدها تبحث عن او تريد الوصول الى نهايات ناضجة فاعلة بعيدة عن الاهداف التقاليدية والعرفية فهي تضغط على المشاعر الوجدانية وتبعد العواطف الفردية وتعزل النزوع الذاتي وتشجع على البحث عن الحقيقة من خلال التفكير. ثمة حقيقة حول الديوانية مفادها انها منقادة من قبل المواقع الفوقية في اغلب الاحيان، لذا فأنها لاتمثل الطبيعة الديمقراطية وهذا مااوضحه روبرت مايكل في دراسته عن الاحزاب السياسية، بينما اوضح سيمور لبست حقيقة توضح كون الديوانية لاتندفع نحو متغير المجتمع بل الى المحافظة عليه لانها تستند على النفوذ

والسلطة والدقة والعقيدة السياسية. هذا الاستناد لايميل الى تغيير المجتمع لانه اذا تم ذلك فانه سوف يغير النظام الديواني تباعاً، وهذا ليس من صالحه. لكن هذا لايعني انها لاتتغير ابدا بل يتغير شاغلي المواقع الديوانية ويحل محلهم اشخاص يحملون عقيدة سياسية مختلفة عن عقيدة الذين خلفوهم بيد انهم لايختلفون معهم في مهارتهم وكفاءاتهم واداتهم المهني فيقوموا بنفس الخدمات الادارية من اجل تنفيذ اداء العمل الوظيفي.

قصارى الكلام عن الديوانية انها جهاز يقوم بتنظيم حياة عمل الافراد الذين يعملون فيه ويتعاملون معه بأسلوب عقلاني بعيد عن الشخصانية وبالوقت ذاته تقوم بتنسيق عطاءاتهم الفكرية وتوجيهها نحو اهداف منظمة تخدم المصلحة العامة. وقد انتقد كل من ايرك فروم ورايت ميلز ووليم وايت (الديوانية) فقالوا بانها معيارية وتلح بشكل مركز على الدقة في العمل وعلى الكفاءة الانتاجية وتستخدم الحسابات المنطقية وتنظر الى الناس على انهم مفردات مهنية مجردة من المشاعر الانسانية.[٧٧]

ب/ ٥ الصفوة المختارة:

يختلف الافراد داخل المجتمع باختلافات عديدة ويتم تعامل الناس معهم من خلال هذه الاختلافات المميزة. فبعضهم اغنياء واخرون فقراء، ومنهم من يملك النفوذ والقسم الاخر لايملكون وبعضهم يملك النظرة المشرقة من قبل الناس فقط بعد وفاتهم والبعض الاخر في حياتهم واخرين لايملكون هذه النظرة على الاطلاق لا في حياتهم ولا بعد مماتهم. باختصار هناك اختلافات وتباينات جوهرية بين الناس هناك من يستمع الى كل كلمة ينطبق بها (لقيمتها وحكمتها) وهناك من الناس لا قيمة لكلامهم ولايستمع لهم احد. وهناك اناس مفتوحة الابواب امامهم واخرون موصدة الابواب في وجوههم وهناك ناس يشترون كل مايرغبون شراءه واخرون محرومون من شراء ضروريات الحياة وفي كل مجتمع هناك اصحاب نفوذ (كبار القوم) كالديكة – ان جاز التشبيه وهناك صغار القوم كالفروج (حسب تشبيه الفن كولدنر عالم اجتماع امريكي معاصر).[٧٨]

ويؤكد هذه الحقيقة فلرفيدوباريتو (ايطالي) حيث قال يختلف الناس من الناحية الجسمانية والاخلاقية والعقلية. فقسما منهم اسمى من الاخر ومتفوق عليه بهذه الصفات. وقد استخدم باريتو مفردة (الصفوة) للاشارة الى السمو والتفوق في الذكاء والمهارة والمقدرة والنفوذ والقابليات المعرفية.

هذه السمات الشخصية تمنح صاحبها صفة بأن يعد من الصفوة او تجعل منه شخصا من النخبة او من سراة القوم او سادتهم. هذه السمات المتميزة تجعل من صاحبها انساناً متميزا داخل مجتمعه. وهكذا فأن صفوة المجتمع او سراته تتضمن مالكي الصفات المتميزة في المناشط الحيوية. وتحت هذا التمييز فصل باريتو بين النخبة الحاكمة والنخبة غير الحاكمة لتكون الاولى (الصفوة الحاكمة) في يدها مقاليد الحكم وتكون الثانية فاقدة مقاليد الحكم. لكن الاثنان يمثلان اعلى طبقات المجتمع التي تؤثر على باقي الطبقات الاجتماعية التي ادنى منها فضلا عن ذلك تملك الطبقة الحاكمة نفوذا يعكس سطوتها وتبحث عن وسائل وطرق للمحافظة عليه وبالوقت ذاته تبحث عن سبل لزيادته وتكاثره. حيث تتمنى الطبقة الدنيا إن تصل الى الطبقة العليا وتحل محلها وتملك نفوذها وسطوها واذا حصل ذلك فانهم يقومون بنفس الاعمال التي يقوم بها ابناء الطبقة العليا هذا وأن هناك صفة اساسية عن ابناء الصفوة الحاكمة وهي (الرغبة في استخدام القوة) والتأثير على المجتمع. اذ ان قسما منهم لايرغب باستخدام القوة والتأثير على الاخرين وأن السمات التي وضعها باريتو (النفوذ والذكاء والمقدرة الذاتية والمهارة) قد لاتساعد على ممارسة القوة الا اذا توفرت رغبة في ممارستها لان من احدى صفات الطبقة الحاكمة ممارسة القوة على الطبقات الادنى منها. (٧٩)

وما دمنا نتحدث عن نفوذ الصفوة فقد اوضح رايت ميلز بأن النفوذ يعني (قدرة السراتي في فرض الحرمان على الذين يخالفون توقعاته او اهدافه ويبدأ الحرمان من العداء وينتهي بالطرد من العمل). (٨٠)

ان نفوذ السراة او الصفوة لايقوم على مصالحهم المشتركة فحسب بل على التشابه النفسي فيما بينهم وكذلك وضعهم الاجتماعي فهم ينتسبون الى اصل اجتماعي واحد (اسرة قديمة او خلفية طبقية واحدة) وتشابه في الانتماء الديني (كأن يكونوا منتمين الى طائفة دينية واحدة، او دين واحد) وقد يكونوا متساوقين في مستواهم التعليمي (مثل متخرجين من اكاديمية عسكرية واحدة او كلية تحمل اسم اكاديمي لامع) ويشتغلون في مؤسسات واحدة ويحتلون مواقع قيادية متشابهة ان لم تكن واحدة. كل ذلك يجعل اتصالاتهم وعلاقاتهم ميسرة وسهلة وبخاصة عندما تكون بينهم معرفة سابقة فضلا عن اشتراكهم بمستوى معاشي واحد ويهدفون الحصول على ابرز وأهم المكاسب المؤسساتية تجلب لهم الربح الكبير والاعتبار الاجتماعي العالي والنفوذ الواسع. (٨١)

ويضيف رايت ميلز الى ماتقدم فيقول ان افراد الصفوة يشعرون شعوراً واحداً ويفكرون معا ويعملون معا حسب معاييرهم وقيمهم الخاصة وحتى يتزوجون من بينهم ولايتزوجون من خارج ابناء الصفوة. وهم يشعرون بأنهم يشكلون طبقة متميزة عليا تختلف عن باقي الطبقات داخل مجتمعهم ويتعاملون مع الاخرين من منطلق كونهم يمثلون صفوة متميزة اي يضعون حواجز (نفسية واجتماعية) بينهم وبين الاخرين من غير الصفوة). (٨٢)

هذه مقدمة تعرف الطالب على مفاهيم الصفوة لكن علاقتها بالمعرفة العقلية تكمن في ان سراة القوم يكونوا من اصحاب المهارات والذكاء والقدرات، والخبر المتنوعة التي تمنحهم النفوذ الاداري او السياسي او الاجتماعي والذي يملك نفوذا يعني انه قادر على اتخاذ قرار معين حول قضية من القضايا الذي يترتب على ذلك ايقاع الضرر على الاخرين او منح مكافأة للبعض الاخر وهذا يعني ان اصحاب المعرفة الاجتماعية العقلية الذين يملكون القرار غير منفذي القرار حيث نفوذ القاضي يمنحه ايقاع حكم الاعدام على المجرم وبين منفذ حكم الاعدام الذي يقوم فقط بضغط الزر الكهربائي الخاص بآلة الاعدام. فالفرد الثاني منفذ حكم الاعدام ويملك بعضا من النفوذ والاول (القاضي) يكون صاحب قرار ونفوذ معا اقول ان الفرد الذي يملك معرفة اجتماعية متميزة يحصل على موقع اجتماعي متميز ونفوذ اجتماعي بارز وينتمي الى الصفوة الخلاقة في المجتمع. وفي هذه الصفوة بينهم من يملك مقاليد الحكم والبعض الاخر لايملك مقاليد الحكم. وجميعهم يملكون قرارا في مناشط اختصاصاتهم والذي يصنع القرار لايكون من اغبياء القوم بل من اذكيائهم. والغني الذي يملك المال نجده يبدع اساليب فكرية لاكثارها وزيادتها واصحاب المواقع العليا في العمارة الاجتماعية يحاولون شتى الاساليب الذكية ان يحافظوا على مواقعهم والاستمرار في بقائهم فيها.

هؤلاء الافراد من صناع القرار يكونوا من صناع المعرفة العقلية داخل المجتمع لانهم يقدمون المشورات العقلانية والاحتمالات المنطقية والتنبؤات المستقبلية وكل ذلك يعرض شكلا من اشكال المعرفة العقلية.

ب/٦- البروليتاريا:

ادى ظهور الرأسمالية الى ظهور البروليتاريا، الطبقة المدعوة لابادة النظام الرأسمالي والقيام بالتحولات الاشتراكية. فالبروليتاريا تعاني من الاستغلال البرجوازي لها والمحرومة من ابسط الحقوق الانسانية دخلت في نضال ضار ضد مستعبديها وأن التناقضات الطبقية تفاقمت كثيرا وبشكل غير اعتيادي في ظل الرأسمالية واتخذت شكل سلسلة من النضالات المكشوفة من جانب البروليتاريا ضد البرجوازية. لقد انتفض العمال الفرنسيون في ليون والحائكون الالمان في سيليزيا واتسعت حركة الشارتيين في انكلترا. لقد طالب العمال بتحسين ظروف عملهم وزيادة اجورهم وتخفيض ساعات يوم العمل وغيرها من المطالب غير ان اعمالهم وقتذاك كانت ذات طابع غير منظم وعفوي ولم يدرك العمال بشكل واضح الاهداف النهائية التي ينبغي ان يناضلوا من اجلها ولم يعرفوا الطرق والوسائل الحقيقية الفعالة لنضالهم ضد اعدائهم الطبقيين.

كل هذا اعاق الحركة البروليتارية ولم يهيء لها فرص النجاح وكانت الحاجة الى نظرية علمية تبدو اكثر الحاحا تعطي البروليتاريا امكانية معرفة قوانين تطور المجتمع وأن فناء الرأسمالية امر محتوم بتطور الرأسمالية تتطور البروليتاريا ايضا وتصبح اشكال نضالها ضد البرجوازية اكثر تنوعا وأشد حدة. وتوجد ثلاثة اشكال رئيسية لنضال البروليتاريا الطبقي- الاقتصادي. والسياسي والايديولوجي (الفكري) ان الشكل الابسط والاقرب الى متناول جماهير العمال الواسعة هو النضال الاقتصادي. نضال البروليتاريا يتحسن وضعها المادي وظروف عملها ان العمال اذ يشنون نضالاً اقتصاديا يريدون من ارباب العمل زيادة الاجور وتخفيض ساعات العمال... الخ وأذا لم تلب هذه المطالب فأنهم لايذهبون الى العمل ويعلنون الاضراب.

ان النضال الاقتصادي كأول شكل لنضال البروليتاريا الطبقي لعب دورا كبيرا في تطوير حركتها الثورية. فقد ساعد على جذب جماهير بروليتاريا واسعة الى النضال الطبقي وكان مدرسة جيدة لهذه الجماهير من اجل التنظيم وفي مجرى هذا النضال تنامى وعي العمال لمكانتهم في المجتمع وتضامنهم الطبقي وظهرت التنظيمات العمالية الاولى- النقابات والتعاونيات وصناديق المساعدات المتبادلة.

ان الحزب الماركسي هو فصيلة طليعية ثورية للبروليتاريا انه طليعتها وهو كأعلى شكل لتنظيم البروليتاريا يربط جميع منظماتها الاخرى (النقابات والتعاونيات) ويقودها سياسيا ويوجهها للوصول الى الهدف المشترك قلب الرأسمالية.

ان رسالة البروليتاريا التاريخية العظمى هي تحطيم الرأسمالية وبناء المجتمع الشيوعي اللاطبقي. غير ان هذا المجتمع لاينبثق من الرأسمالية مرة واحدة وبصورة مباشرة.

وقد اشار ماركس الى ان الرأسمالية والاشتراكية وهي الطور الادنى من الشيوعية (تقع مرحلة التحول الثوري من الاولى الى الثانية) وتلائم هذه المرحلة ايضا مرحلة انتقال سياسية ولايمكن لدولة هذه المرحلة ان تكون غير ديكتاتورية البروليتاريا الثورية.

ان دكتاتورية البروليتاريا تظهر نتيجة انقلاب اجتماعي ناجح على اساس تحطيم ماكينة الدولة البرجوازية تحطيماً تاما. انها دولة من نوع جديد يختلف جذريا عن جميع انواع الدول السابقة من حيث جوهرها الطبقي. ومن حيث اشكال التنظيم الحكومي ومن حيث الدور الذي يتوجب عليها القيام به.

فتعاليم دكتاتورية البروليتاريا هي الامر الرئيس في الماركسية لان دكتاتورية البروليتاريا وحدها سلطة البروليتاريا الكاملة تعطيها امكانية تصفية الرأسمالية وبناء الاشتراكية ولهذا فأن من الطبيعي تماما ان مسألة دكتاتورية البروليتاريا كانت وستبقى دائما مركز الصراع الايديولوجي الذي تشنه الماركسية اللينينية ضد الاصلاحية والتحريفية.[٨٣]

مراجع الفصل

١- الطويل توفيق

٢- بريل، ليفي، ١٩٦١ (العقلية البدائية) ترجمة محمد القصاص، مكتبة مصر، ص.ص/ ٦ و٤٨ و١٢٦ و١٨٥ و٤٦٢.

3. Festinger, Leon, 1963"The Theory of Cognitive Dissonance",Schram, Wilbert (ed). The Science of Human Communication, Basic Book Inc., New York, P.P 17–26.
4. Berger, Peter 1973,"Identity as a Problem in the Sociology of Knowledge" Remmling, Gunter (ed.) Towards the Sociology of Knowledge,Routledge and Kegan, Paul, London, P.P. 273– 281.
5. McKee, James, 1969"Introduction to Sociology" Holt Rinchart and Winston Inc., New York, P. 581.
6. Himes, Joseph, 1967"The Study of Sociology" Scott Foresman and Co. Gleaview III.P. 416.
7. Ibid., P. 418.
8. Light, Donald Jr. and Keller, Suzanne, 1979 "Sociology", Alfred A. Knoph, New York ,P. 529.
9. McKee, James, P. 587.
10. Hobbs, Donald A. and Blank Stuarts , 1982 "Sociology"., John Wiley and Sons Inc., New York, P. 380.
11. McKee, James, P. 587.
12. Ryan, Bryce F., 1967 "Social and Cultural Change". The Ronald Press Co., New York, P. 173.
13. Heberle, Rudolf, 1951, "Social Movement" Applenton Century, Crofts Inc., New York, P. 8.
14. McKee, James, P. 581.
15. Light, Donald Sr. and Keller, Suzanne, P. 529.
16. Heberle, Roudolf, P.P. 94– 96.
17. Ibid., P.P. 8– 10.
18. McKee, James, P. 580.
19. Rayne, Bryce, P.P. 173– 183.
20. Ibid., P. 193.

٢١- المحافظة علي / ١٩٧٥ " الاتجاهات الفكرية عند العرب" المكتبة الاهلية للنشر والتوزيع ، بيروت ص ٤٠ -٤٣.

٢٢- بخيت عبد الحميد/ ١٩٦٦" المجتمع العربي والاسلامي" الجزء الثاني دار المعارف بمصر ، ص ٢٦٨.

٢٣- المصدر السابق (الجزء الاول) ص ١٩٨.

٢٤- المحافظة علي، ص ٤٤٤.

٢٥- المصدر السابق، ص٥١ - ٥٥.

٢٦- المصدر السابق، ص ٥٧ - ٦١.

٢٧- بخيت عبدالحميد (الجزء الثاني) ص ٣٠٢.

٢٨- المحافظة علي، ص ٦٥ - ٦٨.

٢٩- ليفين ز.ل / ١٩٧٨ " الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان وسوريا ومصر، ترجمة بشير السباعي، دار ابن خلدون، بيروت ، ص ١١٨.

٣٠- المصدر السابق، ص ١١٦.

٣١- لوتسكي/ ١٩٧١" تاريخ الاقطار العربية الحديث" ترجمة البستاني، دار الفارابي، بيروت ص ١٠١.

٣٢- انطونيوس جورج/ ١٩٧٤ " يقظة العرب" ، ترجمة ناصر الدين الاسد واحسان عباس، دار العلم للملايين، بيروت ، ص ٩٣.

٣٣- المصدر السابق، ص ١٢٤.

٣٤- ليفين ،ص ٧٥.

٣٥- حوراني البرت / ١٩٦٨" الفكر العربي في عصر النهضة" ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت ص ٣٢٦ - ٣٢٧.

٣٦- انطونيوس جورج، ص ١٦٦.

٣٧- فوزي عبدالمنعم- ١٩٦١(مذكرات في المجتمع العربي) دار النهضة العربية، بيروت ص ٣٢.

٣٨- انطونيوس جورج، ص ١٢٠.

٣٩- المحافظة علي ، ص ١٣٠..

٤٠- المصدر السابق، ص ١٣١.

٤١- بخيت عبدالحميد (الجزء الثاني)، ص ٣٥٣.

٤٢- ليفين، ص ١٣٣.

٤٣- المحافظة علي ، ص ١١٩.
٤٤- عمر عبدالعزيز عمر- ١٩٧٥ (دراسات في تاريخ العرب الحديث والمعاصر) دار النهضة العربية ، بيروت ، ص ٣٧٠.
٤٥- المصدر السابق، ص ٣٧٢.
٤٦- المحافظة ، ص ١٢٠.
٤٧- عمارة محمد/ ١٩٧٥ (الاعمال الكاملة لعبدالرحمن الكواكبي) المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ص ٥٠
٤٨- عمر عبدالعزيز، ص ٣٤٠- ٣٤٣.
٤٩- المصدر السابق، ص ٣١٢.
٥٠- عمارة محمد/ ١٩٧٥، ص ٤٢.
٥١- عمارة محمد/محمد/ ١٩٦٨ (الاعمال الكاملة لجمال الدين الافغاني) دار الكتب العربي للطباعة والنشر- القاهرة ، ص ٤٣.
٥٢- المصدر السابق، ص ٣٩.
٥٣- المحافظة، ص ٧٣- ٧٨.
٥٤- عمارة محمد/ ١٩٦٨، ص ٦٥- ٧٠
٥٥- المصدر السابق، ص ٦٧
٥٦- حوراني، البرت، ص ١٨٦.
٥٧- ليفين، ص ١٩٢.
٥٨- رضا، محمد رشيد - ١٩٣١ (تاريخ الشيخ محمد عبده) الجزء الاول. مطبعة المنار بمصر ، ص ٩١٤.
٥٩- امين، احمد - ١٩٦٠ (زعماء الاصلاح في العصر الحديث) دار الكتاب العربي، بيروت ص ٣٠٦.
٦٠- عمارة محمد- الاعمال الكاملة لعبدالرحمن الكواكبي - ص ٤٢
٦١- المصدر السابق - ص ٤٣.
٦٢- المصدر السابق - ص ٤٤.
٦٣- المصدر السابق - ص ٤٤.
٦٤- فرج، محمد عبدالرحمن - ١٩٧٤ (دراسات في تاريخ العرب) مكتبة الانجلو المصرية، مصر ، ص ١٠٧.

٦٥- مبروك، فاروق رياض ١٩٨٧ (عرب اسرائيل وخرافة الديمقراطية الاسرائيلية) مجلة السياسة الدولية- القاهرة العدد ٨٧- ص ٩٦
٦٦- ابو سمرة، يوسف ١٩٨٧ (العنف الاستيطاني وآثاره النفسية والاجتماعية والثقافية في الارض المحتلة) مجلة السياسة الدولية - القاهرة العدد ٩٠ ص ٣٣.
٦٧- الاسطل، عواد- ١٩٨٦ (سياسة التحطيم النفسي الاسرائيلي في الضفة الغربية وقطاع غزة المحتلين) مجلة شؤون فلسطينية العدد ١٦٠- ١٦١ ص ٥٣ - ٥٤
٦٨- خلف، يزيد ١٩٨٥ (العنف الثوري) مجلة شؤون فلسطينية، العدد ١٥٠- ١٥١ ص ٦٤.
٦٩- مجلة اليوم السابع/ ٢٥ كانون ثاني (يناير) ١٩٨٨.

70. Herberle, Rudolf 1950 "Social Movements" Appleton Century— Crofts, Inc., New York P. 95.

٧١- حوراني ، فيصل ١٩٨٤ (مجلس الاغلبية والطريق الجديد) مجلة شؤون فلسطينية العدد ١٤٠- ١٤١ ص ١٥.
٧٢- مجلة اليوم السابع ٢٨ /آذار ١٩٨٨
٧٣- سرحان ، جاسم ١٩٧٣ (التربية الثورية الفلسطينية) مجلة شؤون فلسطينية العدد ٢٥ ص ١٠٥.
٧٤- تكلا، ليلى ١٩٧١ (البيروقراطية بين مظاهر الحضارة) مجلة عالم الفكر العدد ٣ الكويت ١٣٦- ١٣٧ و ١٤٨.

75. Michels, 1969 "Bureaucracy and Political Parties" Coser Lewis and Rosenberg B. (eds.) Sociological THeory, The Macmilan Co. London, p. 457.
76. Selznik, 1969 "An Approach to a THeory of Bureaucracy" Coser, Lewis and Rosenberg B. (eds.). Sociological THeory, The Macmilan Co London, P. 461.
77. McKee, James 1969 "Introduction to Sociology" Holt Rinchart and Winston Inc. New York , P.P . 185— 192.
78. Gouldner, Alwin and Gouldner, Helen, 1962."Modern Sociology" Pupert Hart— Davis, LOndon, P.P. 211 — 212.
79. Zeitlin , Irving 1968 "Ideology and the Development of SociologicalTJ eory' Prentice— Hall Inc., Englewood, P P. 187—188

80. Mills, Wright, " How to Become very Rich" (ed.) Modern Sociology" Gouldner, Alvin , The Free Press, New York, P. 214.
81. Kornhouser, William 1968 "Power Elite or Veto Groups" THe McNall Scott (ed.), The Sociological Perspective "Little Brown and Co. Boston, P. 423.
82. Mills, Wright 1958 "The Power Elite" Oxford Univ . Press, New York, P. 11.

٨٣- افانا سيف ١٩٧٦ "اسس الفلسفة الماركسية" ترجمة عبد الرزاق العاني، منشورات الطريق الجديد- بغداد ص ٢٢٢/ ٢٢٥/ ٢٦٤


٤
الفصل
الرابع
استدراك الوجهين
١ - استدراك ماكس شيلر
٢ - استدراك هرتن كولي
٣ - استدراك كال مانهايم
٤ - استدراك كارل بوير

١- استدراك الوجهين:

اعرض تحت هذا الباب ماتم استدراكه من قبل بعض العوارف الاجتماعيين بتوليف وتركيب بين الوجه المثالي والواقعي من اجل تجسيدها والوصول الى معرفة اجتماعية متكاملة او ممثلة لوجهين كانا منفصلين نبدأ بـ :

ج/ ١ ماكس شيلر:

لايتضمن تحديد شيلر لعلم الاجتماع المعرفة تاريخ الفكر الاجتماعي، عبر مراحل التطورات الاجتماعية ولم يوضح في الان نفسه الحتمية الاجتماعية للفكر الانساني، ولايمثل كذلك سيطرة ماديات الثقافة الانسانية على معنوياتها ، بل يوضح ويعكس علاقة العقل بالمجتمع ومايطرحه الاول من نتاج فكري معبرا عن العمليات الاجتماعية وانماط الحياة الثقافية المتأثرة بمكونات البناء الاجتماعي، ويمكن معرفة هذه العلاقة من خلال تحليلها داخليا وخارجيا اذ يتم التوصل الى معرفة الشكل الاول عن طريق الفكر والتحليل السببي، بينما يتم التوصل الى الشكل الثاني بوساطة الدلائل والمؤشرات عن واقع الحياة الاجتماعية، لذلك يتمتع هذا الشكل المعرفي بشعبية واسعة بين رجال الصحافة، بينما يتمتع الاول بشعبية بين المفكرين والفلاسفة.

وعلى الجملة يعبر علم الاجتماع المعرفي عن الظروف الموضوعية المؤثرة في الحياة الاجتماعية ومايتمخض عن هذا التأثير من نتاج فكري يصدر عن عقل الانسان المترجم على شكل افكاره واراء ومستخلصات وتحاليل تعكس محيطها الاجتماعي من هذا المنطلق لم يؤمن شيلر بمبدأ الحتمية ولا بالسببية الواحدة. اي عدم ارجاع الثقافة الاجتماعية الى منبع واحد، فقد ذهبت معرفة الفكر الماورائية(الميتافيزيقي)والفكر الطبيعي والعقيدة الهيغلية والعلم عند كنت ونزعة اعاقة التقدم ومعيقات انتشار المعرفة (ومذهب التصوف) (الايمان بان المعرفة المباشرة بالله او بالحقيقة الروحية يمكن ان تتم للمرء عن طريق التأمل او الرؤيا او النور الباطني وبطريقة تختلف عن الادراك الحسي العادي او اصطفاء التفكير المنطقي) ومعرفة المذهب الوضعي والمعرفة العلمية التقنية الحديثة من اجل معرفة كيفية محاولة الانسان الحديث في سيطرته على العالم وعلى الطبيعة وبالوقت ذاته لكي يصل الى الثقافة الجديدة للمعرفة وثقافة الانسان الحديث ووحدة المعرفة الحقة في العالم المادي. انها محاولة توليفية بين الثقافة المادية والروحية في عالم مادي يخضع بشكل مباشر للمؤثرات المادية على

حساب المؤثرات المعنوية الامر الذي ادى الى انسحاب الاخير وتفوق الاولى على معرفة وثقافة الانسان بعالمه وبالطبيعة التي يعيش فيها.

وتحت هذا التأثير ميز شيلز بين نوعين من علم الاجتماع، اسمى الاولى بعلم الاجتماع الثقافي المبني على نظرية العقل والاهداف النموذجية- المثالية (ساهم في ارسائه الفنان والعالم الموسيقي والفيلسوف) الذين يهدفون تغيير الواقع من الناحية النظرية وليس على صعيد الواقع، وسمي الثاني بعلم الاجتماع الواقعي- العملي المبني على نظرية الدوافع- المحفزات السلوكية التي تهدف التغيير الاجتماعي ايضا انما على صعيد الواقع وليس الخيال او النظري.

ولما كانت الثقافة الاجتماعية تراكمية وانتشارية وتطورية فانها لاتخضع لحدود مجتمع معين بل تشمل المجتمع الانساني بأكمله. فالتقدم الطبي او الاداري او التقني لايرتبط او يتقيد بحدود سياسية بلد معين بل كافة انواع البشر والمجتمعات الانسانية وهذا يعني أن الثقافة كل متكامل ومتغير في ذات الوقت.

هذه الحقيقة الواضحة دفعت علماء الاجتماع الاهتمام بثقافة المجتمع وما تتضمن من نماذج مثالية عن كل ماينتجه الانسان من فكر ومعرفة لانها تمثل احد جوانب المعرفة الانسانية وبالوقت ذاته اهتموا بدوافع السلوك اليومي للانسان لانه لايمثل الجانب الثاني للمعرفة الانسانية.

هذا من جانب ومن جانب اخر ارسى شيلر علم اجتماع المعرفة بشكل اساسي على مفهومين هما (حيوية الجماعة) الذي يتضمن ما مخزون من ثقافة اجتماعية في منطقة اللاشعور عند الفرد مثل الاسطورة والاحدوثة وتعاليم دينية وغناء شعبي واعراف اجتماعية وسلوكيات نمطيه من قبل الثقافة التي تتضمنها وغالبا ما يكون هذا الجزء الثقافي بطيء التغيير لانه مرتبط بشكل عضوي بحياة الفرد اليومية وبعرقه اورثه ويمثل الجانب الرومانسي لحياته الثقافية وهذا يجعل من ثقافته ان تستوطن في ضميره الاجتماعي ومرتبطا بشكل عضوي بالجماعة التي ينتمي اليها فتصبح حيويته انعكاسا لما يتمتع به من ثقافتها المستكنة في اللاشعور، اي ان ثقافته الاجتماعية تمثل وجوده الاجتماعي.

وبهذا السياق تكون الجماعة الاجتماعية المتمتعة بخزين ثقافي من (اساطير واحدوثات ومأثورات شعبية وحكم) تجعل من افرادها حيويين في مشاعرهم وتفكيرهم الثقافي

وبالوقت ذاته يكونوا رومانسيين في نمط تفكيرهم ، فضلا عن التصاقهم بجماعتهم بشكل قومي اذ يعمل هذا الارتباط على أنسنة الفرد وتفعيل حيويته الذاتية.

اما المفهوم الثاني فهو (روح الجماعة) الذي يتمثل في المستوى الموضوعي في التفكير ويكون موقعه في منطقة الشعور الواعي مثل مفهوم الدولة والقانون والتربية والفلسفة والفن والعلم التي تكون في اغلب الاحيان مدونة في سجلات رسمية وينفذها القادة وصفوة المجتمع. هذان المفهومان يحددان مسار المعرفة للافراد ، فيكون الاول ذاتي– لاشعوري – غير رسمي – صعب التغيير والتبديل ويكون الثاني موضوعي – شعوري – رسمي يخضع للتغيير الاجتماعي، يقومان بتغذية معرفة الفرد وهذا يعني ان شيلر اوضح في هذا المقام المعرفة الاجتماعية عند الفرد من منطلقين يفعلان فعلها في فاعل واحد وهو الفرد

وعلى الرغم من كل ما قدمه شيلر فأنه يضيف حقيقة مفادها ان معرفة الفرد لا تكون اعتباطية او ان الفرد لا يكتسب معرفته بشكل عشوائي بل تخضع لثلاثة مؤثرات رئيسة هي ما يأتي : –

١– الفهم الداخلي : اي استيعاب الفرد لمستلزمات عضويته داخل المجتمع .
٢– امتثال الفرد لاهداف مجتمعه.
٣– خضوع الفرد لما يقدمه البناء الاجتماعي من نوع معرفي يعكس طبيعته وفي ضوء هذه المؤثرات تبرز التبعيات الاتية : –

عدم خضوع معرفة الفرد بشكل تجريبي لثقافة مجتمعه . اي عن طريق الخطأ والصواب بل بالاكتساب التلقائي الانسيابي اعني عن طريق التنشئة الاجتماعية لدرجة ان ذاته الانوية لا تكون متعارضة او متعاكسة مع ذاته النحنوية التي منحها له مجتمعه ، لذا لا يمكن ان نجد انفصال انا الفرد عن نحن المجتمع بل نجد الاولى في رحم الاخيرة (اي وجود الانا داخل النحن) وليس العكس.

وفي هذا السياق ميز شيلر بين نوعين من (النحن) هما الحاكمة والتابعة اذ بنى تمييزه على الاختلاف الطبقي على الرغم من وجوده داخل بناء اجتماعي واحد. فقد وجد الانا الفردية التي تعيش في النحن الحاكمة تختلف عن الانا الفردية التي تعيش في النحن التابعة وقد اوضحها بالشكل الاتي : –

الطبقة الحاكمة	الطبقة التابعة
١ – مولعة بالعودة الى الاحداث الماضية والتأمل فيها.	١ – مولعة بالتأمل المستقبلي للاحداث المرتقبة.
٢ – تنظر الى الاحداث في واقعها	٢ – تترقب الاحداث القادمة ولا تفكر في الاحداث الحاصلة او القائمة فعلا
٣ – تتمتع بمفاهيم غائبة عن العالم	٣ – تتمتع بمفاهيم مترابطة بشكل آلي ميكانيكي عن العالم.
٤ – مثالية في عيشها	٤ – واقعية في عيشها
٥ – رومانسية في نظرتها للحياة.	٥ – مادية في نظرتها للحياة.
٦ – عقلانية في احكامها ومواقفها.	٦ – تجريبية في احكامها ومواقفها.
٧ – مثقفة في تفكيرها.	٧ – تجريبية في احكامها ومواقفها.
٨ - ذات نظرة متشائمة للمستقبل ومتفائلة في نظرتها للماضي	٨ – متفائلة في نظرتها للمستقبل ومتشائمة في نظرتها للماضي.
٩ – تبحث عن الوحدة الفكرية والتماثل والتماثل الفكري.	٩ – تبحث عن تناقضات الواقع.
١٠ – تربط الفكر بالتراث.	١٠ – تربط الفكر بالمحيط الاجتماعي[1]

اعترا استدراك شيلر الجمع بين المعرفة المثالية والواقعية معاً في طروحاته المعرفية، فقد أستخدم التحليل السببي المتعدد ليصل الى المعرفة، وعندما أستخدم الدلائل والمؤشرات لمعرفة الأجتماعي عبر فيه عن المعرفة الساذجة، وعندما طرح تخصص علم الأجتماع الثقافي المبني على نظرية العقل في تغيير الواقع من الناحية النظرية، كان عمله هذا مثاليا.

بيد ان حديثه عن (حيوية الجماعة) كان قريبا جدا من المعرفة الواقعية الساذجة وبعيدا عن المعرفة الواقعية الحقة لانها كانت خالية من التشخيص السببي والمظاهات والمقارنة والتشاكل والنقد والتقويم بل كانت قريبة جدا من صور اجتماعية نابعة من اللاشعور الذي تم خزنه فيه بوساطة التنشئة الاجتماعية في حين كانت رؤيته حول مفهوم (روح الجماعة) معبرا عن المعرفة المثالية لانها مثلت الشعور الواعي بظواهر حضارية متمدنة ذات المدى الواسع مثل الدولة والقانون والتربية والفن والعلم.

معنى ذلك ان شيلر لم يطرح موضوعا واحدا . مثّل اوعكس الاستدراك المعرفي الموحد بين المثالية والواقعية بل طرح عدة مواضيع تشمل وجهي المعرفة الاجتماعية ، وهذه ليست نقيصة لكن الاستدراك النموذجي هو الذي يُطرح من خلاله موضوع واحد او ظاهرة واحدة .

٢ – جارلس هرتن كولي

العارف الاستدراكي الثاني هو جارلس هرتن كولي (امريكي قديم) اذ اعتبر المعرفة الاجتماعية احد اوجه التطور الفكري عند الانسان لانها تكشف قدرته في توغله وتغلغله في الظاهرة الاجتماعية التي يدرسها وبالوقت ذاته تعكس نظرته الفاحصة لكوامن المجتمع والمتغيرات المؤثرة عليه .

من هذا المنطلق عد (كولي) الباحث العلمي مصدرا اساسيا للمعرفة الاجتماعية اذ اعتبر المختبر العلمي والتراث العالمي وتاريخ الانسانية بعد قدرات الباحث (او العارف) اذ حصر قدرات الباحث (العارف) في حواسه ومشاعره وعقله التي تدربت واكتسبت الملاحظة الدقيقة للحدث التي تساعده في الوصول الى استخلاصات واستنتاجات عنه لان المعلومات وحدها غير كافية لتكوين المعرفة بل ان تحليلها والتعليق عليها والتنبؤ بمستقبلها هي التي تكون المعرفة الاجتماعية . لذلك فصل كولي بين نوعين من المعرفة هما (المعرفة المجالية) التي تشير الى كل ما يدور حول الانسان من ظواهر ومؤثرات التي يدركها ويحس بها ويستطيع رؤيتها ويسمعها ويفكر بها ويفك رموزها . هذه القدرة الاحساسية تسهل عليه الاتصال بالاخرين ومعرفة كيف يتصرفون ويفكرون ويتصارعون ويتواشجون .

اما الثانية فأنها تنتج من خلال التفاعل الفكري عبر وسائل الاتصالات البشرية وهي ايضا تمر من خلال احاسيس الافراد فتمكنه من اطلاق الاحكام على خواص وصفات شخصياتهم بانها متعاونة او متصارعة او ذكية او غبية او كريمة او لئيمة او خبيثة او قلقة وما شابه . وعد كولي هذه الاحكام تمثل المعرفة الشخصانية الاجتماعية .

ولما كانت المعرفة الاجتماعية تعكس الواقع الاجتماعي فأنها لا تتضمن الالغاز الغامضة والاحداث غير المألوفة بل ماهو متكرر وعام وشامل يشترك فيه معظم الافراد في فعله لذلك تمثل التراكم الكمي لا النوعي لما يقوم به الانسان وينتجه من اشياء مادية ومعنوية . فهي اذن معرفة واقعية تترجم على شكل نصوص فكرية مجردة وليس الحدس الماورائي (الميتافيزيقي) وهذه المعرفة تخضع للقياسات الرياضية والمنطقية .

في حين لا تخضع المعرفة الجمالية للقياس الاحصائي والمنطقي لانها تابعه وخاضعة لحواسنا ومشاعرنا التي تستجيب للمؤثرات الذاتية والجملة العصبية بدأ بما تقرع عليه انظارنا وما نلمسه بأيدينا وما نسمعه بآذاننا وما نستجيب اليه من رموز واشارات. تعمل هذه المعرفة على تطوير عقلنا وحواسنا لانها تنشط حيويته فتغذيه بالمعرفة الغنية والمفيدة. فضلا عن ذلك يسمي كولي هذه المعرفة بالمعرفة الداخلية اي كشف كوامن العقل الانساني ووظيفة الجملة العصبية وحواس الانسان عن المجتمع وما يدور فيه من ظواهر ومشكلات بالمعرفة الخارجية اي التي يعيشها ويلاحظها وتعمل على اثارة انتباهه وفكره.

ثمة حقيقة اخرى طرحها كولي مفادها سواء كانت المعرفة داخلية ام خارجية جمالية او اجتماعية فأنها تتضمن التنبؤ عن مستقبل التصرف والتفكير، هذه الالية المعرفية (التنبؤ) لا تعتمد على ذكاء الباحث بقدر ما تعتمد على قوة ودقة ملاحظته للظاهرة او للحدث واستمراريته في التقدير الحدسي لانها (آلية التنبؤ) تتعامل مع خبرة الباحث في الملاحظة واستمراريته في ذلك وليس على ذكائه فحسب.[٢]

هذا الطرح المعرفي يحدد ويقنن المعرفة ويحصرها بنوع و، تد وهو المعرفة العلمية وليس الاجتماعية فضلا عن حصرها بقدر ونشاط الباحث او العالم وهذا حصرا محدود جدا ومقتصرا على طاقة محدودة لانه انكر اهمية الحدث والظاهرة نفسها وما لها من تقديم معلومات وبيانات عن حالات اجتماعية امر غير وارد في تقديري. هناك حاجة ضرورية ومتكاملة بين قدرة الباحث او العالم ونوع وطبيعة الظاهرة المدروسة اذ هما اللذان يكونان المعرفة الاجتماعية وليس الاكتفاء بقدرة العالم وحواسه فضلا عن ان حواس وتفكير العالم يخضعان لنوازع فردية تجزء المعرفة وتمنع نضجها او اكتمالها وأن الاكتفاء بقدرة الباحث لا يوصلنا الى بناء المعرفة بل يقودنا الى تفاعل العالم مع تراث العلم فقط وهذه معرفة جانبية.

ان ما طرحه كولي يشبه زينانسكي حين اكد على دور المثقف في بناء المعرفة الاجتماعية اذ انه اكتفى بالمعرفة الثقافية وترك الاجتماعية، وأهمل ايضا العوارف من غير المثقفين. ان هذه الطروحات ربطت المعرفة بدور واحد وهو المثقف والباحث ولم تلتفت الى المعرفة الاجتماعية باساطيرها وحكمها وتراثها وقصصها وعقائدها ويوتوبيتها وما شابه، ولكن استدراك كولي كان واضحا من حيث توليفه بين المعرفة الجمالية والمعرفة الشخصية الاجتماعية.

انطوى استدراك كولي للواقعية والمثالية في المعرفة الاجتماعية عندما بدأ من المعرفة المثالية حين حصر قدرة العارف بحواسه ومشاعره وعقله المتدرب والمكتسب المهارة الفكرية والحسية مارا بالمعرفة الواقعية الساذجة عندما توصلت قدرة العارف الى صياغة استخلاصات واستنتاجات عن الحدث (وقد سمى ذلك بالمعرفة المجالية) لكي يصل الى المعرفةالحقة التي تؤهله لاطلاق حكمه وتقويمه ونقده للحدث.

ان استدراك كولي هذا كان اوضح صورة ومضمونا من استدراك شيلر بسبب طرح كولي موضوعا واحدا معبرا عن استدراك وجهي المعرفة الاجتماعية وهذا النوع من الطرح انفقد عند شيلر.

٣- استدراك كارل مانهايم:

يعتمد علم اجتماع المعرفة- عند مانهايم- على التمييز بين منهجين مستندين على التحليل الاجتماعي، موصلين الى الانتاج العقلي: لها منهج التحليل الداخلي ومنهج التفسير الخارجي: يعتمد الاول على الوعي العقلي الذي يساعد على فهم الانتاج العقلي لكنه لايصل الى مرحلة التنضير ويعتمد الثاني على ظاهرية الانتاج العقلي لكي يصل الى قوة العقلَ الواقعية ليحدد درجة الحتمية ويضعها على سلم الانتاج العقلي. لكن تعامل مانهايم مع المنهجين لم يكن بنفس الدرجة بل ركز على منهج التفسيرالخارجي اكثر من الداخلي لاعتقاده بأن العارفة اذا اراد فهم الواقع عليه ان يدرس ظاهرة لكي يصل الى جوهره وليس العكس، اذ انه يرى الانسان لايقف خلف الظاهرة لانها حقيقة مستمرة في الوجود ولاحدود لها ولكونها ملتصقة بديمومة الحياة الاجتماعية وبذا على العارف ان يبدأ نشاطه الفكري بالظاهر لكي يصل الى الباطن. هذا المنطلق المعرفي اكد عليه (دلتاي) عندما قال (لايمكن فهم العالم الا من خارجه من اجل فهم البناء الذاتي للعقل. ولكي يفهم مانهايم العمليات الاجتماعية وتفاعلات الجماعات وصراعاتها ونزاعاتها وتمسكها باهدافها يذهب لدراسة المحيط الاجتماعي الذي تعيش فيه كافة الحالات التي يريد دراستها. (٣)

هذا الاستدراك بين دراسة الظاهر للوصول الى الباطن سواء كان للنشاط العقلي او الفعل الاجتماعي او البناء العقلي للانسان) يعتمد على الالمام بما يحيط الشيء ذاته. اقول ان مانهايم لم يستخدم الدلالات او ، المؤشرات لكي يفهم الواقع الاجتماعي بل يدرس كل مايحيط بالواقع لكي يصل اليه بشكل مباشر وبذا يكون اهتمامه بالفعل العقلي ومناشطه قائما على الحتمية الخارجية وقوتها في التأثير على عناصر مكونات الحتمية

الداخلية. بيد ان مانهايم لم يوضح لنا هل هناك تأثيرات لعناصر مكونات الحتمية الداخلية على الخارجية او هل يحصل نزاع بينها او رفض الداخل للخارج ؟ لانه من المحتمل ان تحصل بعض الصراعات بينها او عدم امتثال القوى الداخلية للخارجية. هذا مجرد سؤال نطرحه في هذا المقام.

فضلا عما تقدم فأن مانهايم اهتم بالفكر المحافظ الذي ساد المجتمع الاوربي بعد الثورة الفرنسية الذي كان يخدم مصالح وطموحات الجماعة الاجتماعية المدافعة عن الرأسمالية والانظمة الصناعية المتقدمة والمجتمع البرجوازي الامر الذي ادى الى احداث طبقات اجتماعية متباينة ومتصارعة، فوجد ان الفكر المحافظ يدعم العلائق الاجتماعية القرابية والصداقية الرصينة التي كانت سائدة في المجتمع الاوربي ابان القرون الوسطى ممثلة مجتمعا محليا يتمتع ببناء عضوي يدافع عن مصالحه الخاصة ومتعارضا مع ماجاء به كارل ماركس. وتحت هذا التضاد الطبقي ظهرت طبقات جديدة ليس لها جذور في ماضي المجتمع الاوربي وليس لها مكان في الحاضر بل طفيلية تعيش على الاحداث الطارئة مستفيدة من تناقضات المجتمع منتهزة الفرص لكي تستغل المجتمع لخدمة مصالحها الذاتية . ثم وجد ان المحافظين ملتزمين ومتمسكين بماضيهم السحيق لكنهم يفتقدون الرؤية المستقبلية.

اما منهج مانهايم في دراسته للمعرفة الاجتماعية فأنه يستخدم المنهج التطوري الارتقائي الذي يدرس العناصر الثقافية، لكي يصل الى صياغة قانون التغيير الذي يتحكم بصيرورة التغيير. والمنهج الثاني هو العضوي الافقي الذي يدرس الوظيفة الاساسية بين عناصر الثقافة الاجتماعية من اجل ان يصل الى غايات الثقافة دون استخدام رموزها ومعانيها. ومن هنا وجه النقاد سهام نقدهم لمفاهيمه لانه اهمل دراسة التفاعلات الداخلية للاحداث الاجتماعية .(٤)

انطوى استدراك مانهايم مبتدءا من المعرفة المثالية حين تكلم عن الوعي العقلي الذي يساعد العارف في استقراء المعرفة الواقعية الساذجة عندما يدرس ظاهرة الحدث ومايلف حوله من مؤشرات ودلالات لكي يصل الى جوهرة من اجل صياغة قانون التغيير الذي يتحكم بصيرورة التغير وهنا يرجع مانهايم مرة ثانية الى المعرفة المثالية ولم يستطع الذهاب الى المعرفة الواقعية الحقة . اقول إنه لم يستطع نقد او تقويم او تشخيص اسباب الحدث كما فعل شيلر وكولي الامر الذي جعل استدراكه ناقصا .

٤ – استدراك كارل بوبر:

اوضح كارل بوبر في كتابه المجتمع المفتوح واعدائه (ان المعرفة الاجتماعية لاتتبلور من الفراغ بل من خلال البيئة والظروف الاجتماعية وأن مؤثراتها لاتخضع للملاحظة لانها انغرست وعاشت في ذوات الافراد ومن ثم خرجت على شكل سلوك ومنطق. فالملاحظ اذن هو سلوك مترجم للمؤثرات البيئية – الاجتماعية على ذوات الافراد. تبدو لنا وكأنها حقائق ذاتية او حقائق اجتماعية لها صفة منطقية وحتى التطور التاريخي لايتبلور مرة واحدة ولابشكل واحد لروح الامة الذي ينتج عدة اشكال وعدة عقائد متضادة تعيش داخل الأمة الواحدة والحالة ذاتها مع الطبقات الاجتماعية اذ تتبلور عدة طبقات داخل المجتمع الواحد نتيجة التطور التاريخي لها فلا توجد طبقة واحدة داخل المجتمع ولاتوجد روحا واحدة داخل المجتمع بل هناك اكثر من واحدة وأن القول بوجود طبقة واحدة وروح واحدة فأن هذا ضرب من ضروب التضليل والخداع ولان الباحث غالبا ما ينحاز لانه غير موضوعي لكن النقد العلمي افضل اداة في فصل الجانب الموضوعي عن الثاني في عمل الباحث وعزل الشوائب وكشف التعصب والتحيز الذاتي الذي يقدم خدمة مضافة لعمل الباحث العلمي ولايقرضه او يجرحه.

وامام هذا التميز والتعصب الذي يقوم علم اجتماع المعرفة باستخدام آلية النقد للحد من التمييز المسبق والتعصب في الرأي والتحليل لكي ينقي ويرشح ماهو ذاتي ليحصل على ماهو موضوعي فانه يكون علم اجتماع المعرفة علما اصلاحيا وعلاجيا للعلوم الاجتماعية لانه يبحث في المعرفة الحقة التي لاتتوفر الا عند المفكر المتحرر من العقائد المترسخة في لاشعوره وبعيدا عن مؤثرات انظمة مجتمعه.[٥] يعني استدراك بوبر البدء من المعرفة الواقعية الساذجة عندما قال: (ان المعرفة الاجتماعية تتبلور من خلال البيئة الاجتماعية وأن مؤثراتها لاتخضع للملاحظة لانها انغرست وعاشت في ذوات الافراد ومن ثم خرجت على شكل سلوك وهذا يعني ان صور الفرد عن الاشياء تكون مطابقة لها (وهذه معرفة ساذجة) خالية من التحليل والنقد والمضاهات والتشاكل. اذ تبدو له وكأنها حقائق لايمكن الطعن فيها ومن ثم ذهب (بوبر) الى المعرفة الواقعية الحقة عندما وضع ثقته المطلقة بنقد الناقد للانتاج المعرفي الذي يطرحه العارف وهذا لم يطرحه كل من شيلر وكولي ومانهايم بهذا الوضوح والثقة.

ان استدراك بوبر كان بين شطري المعرفة الواقعية (الساذجة والحقة) فقط ولم يكن بين وجهي المعرفة الاجتماعية (المثالية والواقعية) مثلما فعل مانهايم وكولي وشيلر الامر الذي جعل استدراكه ناقصا نوعا، لكنه ابدع في استدراكه للمعرفة الواقعية وبخاصة عندما نقض المثالية بشكل مباشر ليدعم الواقعية حين قال:

(لاتوجد طبقة اجتماعية واحدة داخل المجتمع ولاتوجد روحا واحدة للامة واذا، قيل ذلك فأنه ضرب من ضروب التضليل والمزاح وهذا القول ينسف ماجاءت به اليوتوبيا والايديولوجيا في المعرفة المثالية التي عكست موقفه الموحد بين المعرفة الواقعية الساذجة والحقة. اي انه واقعي صرف وقد ادرجتُ عمله المعرفي تحت باب الاستدراك لانه اوضح الساذجة والحقة معا بشكل سليم ورصين وهذا يعد استدراكا ايضا.

اذا اردنا ان نقارن بين طروحات الاستدراكيين فأننا نجد تباين طرح كولي مع مانهايم اذ. رأى الاول (كولي) ان العارفه يبلور المعرفة الاجتماعية بواسطة تحليله وتفسيره وتعليقه وتنبؤه وليس من خلال حواسه ومشاعره وعقله وليس ايضا من خلال المؤثرات والظروف المحيطة به. وأن الوساطة الاولى لاتحصل (تحليل وتفسير وتعليق وتنبؤ) الا من خلال تأثيره الظروف والمؤثرات على حواس ومشاعر وعقل العارف.

بينما رأى مانهايم ان العارفه يبلور المعرفة الاجتماعية من خلال دراسة الحتمية الخارجية للظاهرة الاجتماعية لكي يصل الى جوهرها بوساطة وعيه العقلي وكذلك عن طريق ملاحظته للاطار الخارجي لها.

بيد ان بوبر شكك في محايدة وموضوعية ادراكات ومشاعر وعقل العارفه عندما يبلور المعرفة الاجتماعية اذ انه عد مشاعر وأحاسيس وعقل العارفه مؤثر عليها من قبل ظروفه الاجتماعية التي بدورها تنعكس على بلورته للمعرفة الاجتماعية التي تظهر منحازة لبيئة العارفه فلا تظهر بشكل فكري مجرد او بموضوعية محايدة وبذا لاتوجد هناك حقائق مجردة بل حقائق ذاتية حسب رؤية بوبر.

في حين بنى شيلر معرفته الاجتماعية من خلال تأثيرات الحياة الاجتماعية على عقل العارفه الذي بدوره يقوم بتحليل مؤشرات ودلائل هذه الحياة ويترجمها على شكل اراء ومستخلصات حسب دقة وقوة ادراكه وفكره وهذا الطرح يشبه الى حد كبير طرح شيلر لكنه يبتعد عن طرح كل من مانهايم وكولي. لان شيلر يعترف بتأثر الانسان في الوقت

الحاضر بالمؤثرات المادية اكثر من المعنوية بسبب طغيان القيم المادية على المعنوية ، وبذا تكون المعرفة الاجتماعية عند العارفه عاكسة هذه الصورة الحية . فهو اذن – في تقديري – غير منحاز لاي جانب بل عاكسا الصورة الواقعية كما يراها وليس كما يريدها ان تكون عليه وهذه موضوعية من العارفه وقد اختلف مع رؤية بوبر عندما شكك في موضوعية العارف اذ عده غير قادر على التخلص من تأثره الوجداني بمجتمعه وعد الناقد قادرا على ان ينقي ويرشح المعرفة الاجتماعية من الشوائب الذاتية عن طريق نقده وتقويمه لنتاج العارف وهنا استطيع القول الم يكن الناقد من نفس مجتمع العارفه وهو ايضا غير قادر على التخلص من المؤثرات الاجتماعية التي يعيش تحت ضغوطها؟ . اذ ان العارفه والناقد يعيشان في بيئة واحدة وفي مجتمع واحد ومايخضع له الناقد يخضع له العارفه ايضا . لكني استطيع القول بأن تحليل وتفسير العارفه اذا انحاز عن تصوير وتفسير الواقع الاجتماعي آنذاك استطيع القول بأنه منحاز وغير موضوعي . لكن اذا صور الواقع الاجتماعي كما هو بسلبياته وايجابياته وليس بشكل مثالي فأن ذلك العمل يمثل الموضوعية المطلوبة من العارفه .

مراجع الفصل

1. Becker, Howard and Dahlke, Otto 1973. " Max Schelar's Sociology of Knowledege " Remmling Gunter (ed.) Towards the Sociology of Knowledge, Routledge and Kegan Paul, London, p.p. 202 – 210.
2. Cooly, Charles H., 1968 " The Roots of Social Knowledge " McNall Scott (cd.) The Sociological Perspedtive " Little Brown and Co. Boston, p.p. 5 – 8.
3. Remmling, Gunter 1973, " The Sociology of Karl Manheim " Remmling Gunter (ed.) Towards the Sociology of Knowledge, Routledge and Kegan Paul, London, p.p. 48 – 53.
4. Ibid, p.p. 26 – 42.
5. Poper, Karel, 1957 "The Open Society and Its Ideology", Routledge and Kegan Ltd., London, p. 212.


٥
الفصل
الخامس
العمارة المعرفية

تنطوي العمارة المعرفية الاجتماعية على عدة انساق خيالية وفكرية ، وأعني بالنسق المعرفي هنا سبل علاقة الفرد بالعالم الذي يعيش فيه متضمنا مستويات ادراكاته وتفكيره التي تخضع للحدس او الملاحظة والمتأثرة بطبيعة البناء الاجتماعي والثقافة الاجتماعية معا .

تتكون العمارة المعرفية من الانساق الاتية : –

١– نسق المعرفة الاسطورية .

٢– نسق المعرفة السحرية .

٣– نسق المعرفة الدينية .

٤– نسق المعرفة العلمية .

١– نسق المعرفة الاسطورية :

يعني هذا النسق التصورات الخارقة التي استطاع الانسان البدائي رسمها عن ظواهر الحياة وايقاعات النظام الكوني على شكل رموز وكانت هذه بداية معرفته الاجتماعية . وفي هذا المقام اطرح بعض ماجاء به العوارف من اجتهادات وتحليلات عن الاسطورة . فقد وضع هوميروس (الذي مات في اوائل القرن الرابع قبل الميلاد) قصة خيالية في صورة رحلة فلسفية تعرف بأسم التاريخ المقدس حاول فيها ان يثبت ان كل الاساطير القديمة عبارة عن احداث تاريخية حقيقية وأوضح فيها ان الالهة لم تكن في الاصل سوى كائنات ، انسانية اثبتت امتيازها فما كان من الناس الا ان عبدوها بعد موتها .

ثم قال ماكس مولر (الذي عاش في منتصف القرن التاسع عشر) بأن الاسطورة نشأت نتيجة قصور في اللغة مما ادى الى ان يكون للنشئ الواحد اسماء متعددة وكما ان الاسم الواحد كثيرا مايطلق على اشياء مختلفة وكان من نتيجة هذا التصور ان خلط الناس بين الاسماء ومالوا الى الاكتفاء بأن الالهة المتعددة ليست الا تصورات مختلفة لاله واحد وجنحوا كذلك الى تصور الالهة الواحدة على هيئات متعددة ثم ان استعمال المقاطع الاخيرة الدالة على الجنس تذكيرا او تأنيثا لتشخيص الالهة .

بيد ان اندرولانج اكد على ان الاساطير لم تنشأ عن قصور في اللغة لانها نشأت عن تشخيص العناصر الكونية وهو يرى ان الترويج الى التشخيص مرحلة من مراحل الفكر التي تتسم بالتجسيم واسباغ الحياة على المحسوسات والكائنات والظواهر.

بينما وجد برونسلاف مالينوفيسكي ان الاسطورة ماهي سوى احياء قصصي لواقع نظري يروي استجابة لنزعات دينية عميقة وميول اخلاقية وارتباطات اجتماعية لتحقيق حاجات عملية. انها ميثاق عملي للعقيدة البدائية والحكمة الاخلاقية[1].

ويرى بعض الاخر ان الاساطير تمثل اعمق منجزات الروح الانسانية وهو الخلق الملهم لعقول شاعرية خيالية موهوبة سليمة لم يفسدها الفحص العلمي ولا العقلية التحليلية. لذلك كانت مفتوحة وعرضة لتأملات كونية عميقة احتجبت عن الانسان المفكر الحديث بحكم حدوده المقيدة ومنطقة الجامد الذي لاروح فيه على ان هناك من الباحثين المحدثين من ينظرون الى الاساطير كأنها روايات خرافية وهمية ذات منزلة فكرية وروحية ضئيلة اي انها نتاج صبياني لخيال مهوش نزق.

ويرى غيرهم ان الاسطورة ترتبط بالمناسك والشعائر وأن الاسطورة لم تتردد على ان تكون – كما لوكانت – مناسك منطوقة بجانب هؤلاء، نجد بعضا من علماء النفس يرى ان الاساطير القديمة ذخائر من دوافع ذات طابع اولي بدائي تكشف العقل الباطن الجماعي للانسان.

ومن ناحية اخرى فهناك من النحاة وفقهاء اللغة من اقتنع بأن الاسطورة (مرض في اللغة) وانها نتاج لمحاولات الانسان العقيمة السخيفة الضالة للتعبير عما لو يمكن التعبير عنه، ووضع مالايمكن التعبير عنه في الفاظ وقد تعيش الممارسة بعد اندثار المعتقد الذي انشأها وقد يستمر الطقس او الممارسة بفضل روح السبب او الغرض الاصلي لهذا الطقس او تلك الممارسة وكثيرا مايخترع سبب جديد وتبرير لهذه الممارسة.

وفي مجال دراسة فكر وممارسات المجتمعات البدائية يحتاج الباحث الى رؤية اكثر شمولية لفهم اساطير وطقوس ومناسك هذه المجتمعات فأشكال الممارسات الطقوسية هي تعطينا التصور الملموس والتجسيد المادي للرؤية التأملية الشاعرة لدى الانسان البدائي في ادراك وجوده والوجود المحيط به وابداعاته في تخيل اشكال القوى التي تحيط به.

فالانسان البدائي يرى وجوده حقيقة واقعة ليست موضع شك او مجال تساؤل فلسفي كما ان عالم المجردات ليس منفصل عن عالم المحسوسات. فالرموز والطقوس هي (تشيىء) وتجسيد لهذه المجردات كما انها ايضا عملية تحقيق وجودي لهذه المجردات كما ان المجردات هي تصور خيالي لما هو ممكن حدوثه بالفعل. فالمعتقدات الروحية وثيقة التداخل وتكون مهمة عالم الانسان هي الكشف عن العلاقة القائمة بين ماهو طبيعي وما هو ثقافي ويرى

ليفي شتراوس ان الاساطير والحكايات الجارية في الحياة هي المدخل المباشر لفهم معقول للعناصر غير المفهومة في بعض اشكال الابداع الشعبي والرموز التشكيلية لدى بعض المجتمعات فالاساطير والحكايات هي التي تقودنا لفهم هذه الرموز وتفسيرها. (٢)

اخيرا تروي الاسطورة تاريخا مقدسا وتسرد حدثا وقع في عصور محصنة في القدم عصور خرافية تستوعب بداية الخليقة. او بعبارة اخرى تحكي الاسطورة بوساطة اعمال كائنات خارقة كيف برزت الى الوجود حقيقة واقعة قد تكون كل الحقيقة اوكل الواقع مثل الكون او العالم وقد تكون جانبا من الحقيقة مثل جزيرة من الجزر او فصيلة من النبات اوضرب من السلوك الانساني او منظمة اجتماعية والاسطورة بهذا المعنى قصة (وجود ما). فهي تروي كيف نشأ هذا الشيء او ذاك وهي تربط الواقع بأولياته ويكون ابطالها كائنات خارقة ويعرفون بما حققوا في عصور التكوين. (٣)

قصارى القول تدور الاسطورة حول التعبير عن الاله وكيفية عبادتها بعفوية فطرية تأخذ بأسلوب التقديس والتجسيم (خوفا او جهلا) واقصد بالعفوية الفطرية اسلوب التفكير الموهوب الذي يسوده الشاعرية الخلاقة ممثلة العقل الباطن الجمعي البدائي بسبب حرصها على مصيرها في الحياة. لذلك فأنها لاتمثل القصص الخرافية الوهمية او الترهات الفكرية. فضلا عن كونها تعكس علاقة الانسان بالكون وبالطبيعة صيغت (هذه العلاقة) بأسلوب مقدس اوضحت مستوى تفكيره فيما يخص سر وجوده، متضمنة رموزا خيالية خارقة. ومن هناك أتى خيال الخوارق في المعرفة الاجتماعية الذي عد اول مرحلة من مراحل المعرفة عند الانسان. فالاسطورة اذن وسيلة معرفية اولية طرحها الانسان على شكل رموز خيالية خارقة تحمل صفة القدسية اعتمدها لكي يعرف كوامن وغوامض الحياة الكونية.

٢- نسق المعرفة السحرية:

يتجه نسق المعرفة السحرية نحو العوالم العلوية والافلاك والكواكب والشياطين اخذا بأسلوب التعظيم والخضوع والتذليل المقدس هدفه الاخير كشف اسرار الظواهر الطبيعية منطلقا من الخرافات (المتشائمة والمتفاعلة) واللعن والتبارك والترنيم. في هذا الخصوص قال جيمس فريزر (ان البدائي لايهتم بتحليل العملية العقلية التي تعتمد عليها تجاربه في السحر وهو لايشغل البتة بالمبادئ المجردة التي تدفعه الى العمل فهو يفكر على النحو الذي يهضم به طعامه وفي كلتا الحالتين يجهل كل الجهل الطرق الجوهرية التي تستخدم في كل

من عملية التفكير والهضم سواء اكانت هذه الطريقة عقلية ام عضوية فإن هذا لايحول دون الامر الآتي وهو ان هذا التحليل لو قام على اساس سليم لكان كل سحر طبيعي يعتمد على مبادئ ، عقلية وهذا هو السبب في أن كثيرا من علماء الانسان يعدون السحر نتيجة (المجهود العقلي) وأنه محاولة انسانية اولى يراد بها فهم الظواهر الطبيعية مثلا وقد عدوه في اكثر الاحيان تبعا لفريزر نتيجة لعملية ترابط المعاني التي تتم في تفكير البدائي بطريقة – فطرية – فليس المبدآن الكبيران اللذان يعتمد عليها التفكير المنطقي لدى الساحر الا تطبيقين مختلفين وفاسدين لعملية (ترابط المعاني) ويعتمد السحر بالتأثير في الشبيه على ترابط المعاني القائم على قانون الاتزان.[٤]

اما ابن خلدون فقد قال (الساحر هو الذي يعمد الى القوى المتخيلة فيتعرف فيها بنوع من التصرف ويلقي فيها انواعا من الخيالات والمحاكاة وصورا مما يقصده من ذلك ثم ينزل الى الحس من الرائين بقوة نفسه المؤثرة فيه فينظر كأنها في الخارج وليس هناك شيء من ذلك كما يحكي عن بعضهم انه يرى البساتين والانهار والقصور وليس هناك شيء من ذلك ويسمى هذا عند الفلاسفة الشعوذة. هذه الخاصية تكون في الساحر بالقوة شأن القوى البشرية كلها وانما تخرج الى الفعل بالرياضة ورياضة السحر كلها انما تكون بالتوجه الى الافلاك والكواكب والعوالم العلوية والشياطين بانواع التعظيم والعبادة والخضوع والتذليل فهي لذلك وجهة الى غير الله وسجود له والوجهة الى غير الله كفر فلهذا كان السحر كفرا.[٥] .

لما نشأت قوى التعليل والاستدلال والاستنتاج عند الانسان الاول صار يود ان يفهم اسباب ظواهر الطبيعة التي حوله مما يدهشه ويعجبه ويحاول ان يجد لكل علة سببا وكلما اعنت فكرة قويت فيه قوة التعليل فكان يعلل الامور حسبما يترأى له وكان يصل في تعليله عن كثير من الحقائق لجهله دخائل الاشياء التي لم تتغلغل اليها حواسه ولم يجمع بعد من الاختبارات مايكفي لاستخراج الحقائق ولذلك يجمع بين مختلف تعليلاته الفائدة من الاوهام والخرافات التي كانت مقدمة لعقائدة الدينية. وربما كان ابسط هذه الاوهام والخرافات محاولة العلم بالغيب او الحكم على المستقبل. ومن الخرافة تنشأ محاولة السيطرة على الطبيعة وهي بدء السحر والعرافة. ثم ان التمادي في هذا النوع يؤول الى محاولة السيطرة على الالة وبالاحرى على الروح الشريرة واخضاعها كسيطرة السحر والعرافين على الجن واستخدامهم أونحو ذلك. والخرافة شائعة عند جميع القبائل البدائية حتى الشعوب التي لها نصيب من التمدن وشيوعها مهدالسبيل للعرافة والسحر والشعوذة حتى كان لهذا

شأن عظيم في تطور الجماعات البشرية ففي القبائل البدائية يغلب ان يكون الساحر كاهنا وطبيبا ولايبعد ان يكون زعيما ايضا.

جميع هذه الخرافات والاوهام تدل على ان ذويها يتصورون وجود قوات غير منظورة وارواحا وراء الاشباح التي يرونها او يحسون بها بأي حاسة فلا يدع اذاً ان تأول الى تأليه هذه الاشياء او الارواح او القوات فكل ما في الطبيعة حول الانسان يثير دهشته ويدعوه للعجب. فالنبتة التي تنمو من ذاتها يوما بعد اخر تدل على ان هناك قوة فيها تعمل هذا العمل والشمس التي تنير المسكونة كل يوم وتظهر صباحا من الشرق وتغرب من الغرب تدل على ان فيها قوة والطيف الذي يزور النائم في الحلم يدل على وجود روح له تنفصل عن الجسد وتطوف. كل هذه الظواهر تثير تعجب الانسان وتحمله على اعتبار هذه القوات (جمع القوى) وحسبان حسابها.[٦] السحر في جوهره عبارة عن الفن الذي يقصد به مهادنة الجن والشياطين وطلب عونهم على اداء الاعمال العجيبة الخارقة للطبيعة او محاربة هؤلاء الجن وبأفساد ماقاموا به من اعمال خبيثة ترمي الى افساد النظام الطبيعي الذي تسير عليه الحياة في هذه الدنيا. السحر بالمعنى الضيق هو الفتنة او الخيال المحض ويطلق على ذلك في كثير من الاحيان (التخييل).

وهناك حالة تظهر في المجتمع الحديث وهو ان الانسان الحديث وان كان قد بلغ هذا الشأن الكبير من العلم والحضارة الا انه لايزال يحن شوقا الى المجهول الخفي ويسعى الى طلب العون منه كلما حز به الامر وضاقت امامه سبل العيش على ان بعض الناس تكون العاطفة الدينية قد تأصلت في نفسه وقويت على غيرها من العواطف الاخرى الدفينة فيلجأ في وقت الشدة الى هذه القوى العليا التي تسميها ويعمل على استرضائها بالصلوات والابتهالات وغير ذلك من الطقوس والشعائر الدينية عليه يجد عن طريقها الفرج بعد الشدة والراحة بعد العناء[٧]

قصارى الحديث عن نسق المعرفة السحرية انه لايعتمد على مبادئ عقلية او منطقية بل على ترابط معاني الظواهر الطبيعية بشكل فطري وعفوي ومضاهاة اقترانية فيما بينها. العارفة في هذا النسق يكون الساحر ومتلقي المعرفة السحرية يكونوا افراد المجتمع الراؤون الذين يؤمنون بمعرفة العارفة السحرية ويخضعون لتأثيراته الرمزية والاشاراتية والحركية المجسمة والمضخمة لكي يضفي على معرفته هالة طقسية من اجل اخافة الرائين الذين يبغون معرفة اسرار الظواهر الطبيعية .

لقد ظهرت هذه المعرفة عندما بدأ الانسان البدائي يعلل ويستدل ويستنتج اسباب حدوث الظواهر الطبيعية لكي يرضي دهشته ويجيب على تعجباته حول مايدور في الكون معتقدا الوصول الى معرفة مستقبل حياته الامر الذي دفعه الى حياكة نسيج خيالي مادته التخيل الاقتراني .

واذا اردنا ان نقارن بين النسق السحري مع الاسطوري فاننا نجد تشابها بينهما من حيث التخيل والتقديس والاعتماد على الخرافات المتشائمة والمتفاءلة ومعرفة اسرار الظواهر الطبيعة وتمثيلها لخيال الخوارق في المعرفة الاجتماعية لكنهما يختلفان من حيث كون الاخير (الاسطوري) يعبر عن معرفة الاله وكيفية عبادتها بينما يعبر الثاني عن معرفة الافلاك والكواكب والشياطين معلنا عن العقل الباطن الجمعي في حين لايمثل ذلك النسق السحري لان المعرفة السحرية تتركز عند العارفة وهو الساحر الذي يتمثل فنه في مهادنة الجن والشياطين وطلب عونهم على اداء الاعمال العجيبة والخارقه.

٣- نسق المعرفة الدينية:

يستهدف هذا النسق معرفة اسرار الكون الامر الذي دفعه لحث الناس على التدين لكي يدافعوا عن انفسهم من الضرر وجلب الخير لهم وذلك لعجزهم عن معرفة مجاهيل الكون وأيمانا منهم بوجود قوى اقوى منهم ولها صلة وثيقة بهم.

واذا ذهبنا الى المجتمعات البدائية في اديانها على سذاجتها نجدها قسمت الاشياء الى مجموعتين: مجموعة حرمتها وأخرى احلتها. والحرام مالايجوز مسه او التقريب منه او اكله. ويعتقد بأنه اذا خالف هذا التحريم يعاقب عليه عقابا غيبيا اذا درسنا الاديان المتكاملة لدى الاقوام القديمة والحالية على اختلاف اوضاعها واحكامها نرى ان للدين اوامره ونواهي يمنع بعضها افعالا معينة ويأمر بعضها الاخر بالقيام باعمال اخرى ومن يمعن النظر في هذه الاوامر والنواهي يرى ان كثيرا منها جاء في مصلحة البشر اما الاديان السماوية فواضح ان نواهيها لخير البشر وتتفق على كثير منها.[٨]

ولم يذكر التاريخ اناسا عاشوا من دون ان يتدينوا بدين ومن دون ان ينقادوا الى رسوم وطقوس. لذلك نرى ان الفكرة الدينية منتشرة بين جميع الاقوام القديمة. فالسومريون عبدوا (آنو انليل) وعبد البابليون (بعل وعشتار) والاشوريون (آشور) وعبد المصريون (رع واوزيروس) والفينيقيون (دونيس وعشتروت) واليونان (زفس) والرومان (هوبيتار) والفرس

(اهورمزدا) والهنود (برهمة) والصينيون (تيشانج وشانج تي) البريون في امريكا الجنوبية (كمنكوباك) والمكسيكيون (نشلي بوشلي)(٩)

ان ديانة كل مجتمع كانت في البدء مجموعة مبادئ غيبية منبثقة من عادات اجتماعية مارسها افراد ذلك المجتمع اجيالا طويلة. فالشعور بالخير والشر والواجب نحو الاخرين الذي كان قد رسخ في ضمائر الناس بشكل جعلهم يعانون مرغمين خلق فيما بعد فكرة وجود خالق عادل يعاقب على الجرائم ويكافئ على الحسنات والفضائل. وفكرة وجود الخالق العادل جعلت من السهولة تلقين الافراد المبادئ التي قامت عليها. ومع الوقت تشعبت هذه الفكرة وصار الخالق لايعاقب على الجرائم ويكافيء على الفضائل فحسب بل صار مرجعا لتفسير كل شيء غامض في الكون لم تصل اليه مدارك الانسان. فهو سبب كل مظهر من مظاهر الطبيعة لم يدرك كنهه.(١٠)

تعاريف الدين:

يرى هربرت سبنسر الدين بأنه يمثل (الاعتقاد بوجود كائن لايدركه العقل وموجود في كل مكان. ويرى ماكس مولر الدين يعني السعي الى الادراك، مالايدركه الادراك والتعبير عما لاسبيل للتعبير عنه والجنوح الى اللامتنامي بينما يطلق ناثان سونر بلوم بوجه عام على علاقة البشر بما يعتبره مقدسا وبالقوى البشرية التي يؤمن بها لانه يشعر بأنه خاضع لها. وتظهر هذه العلاقة بأحاسيس خاصة (الرجاء والخوف) وبافكار (معتقدات) وباعمال خاصة (قرابين وطقوس اخرى كالصلاة واداء الاوامر الخلقية). بينما وضع موريس جاستروف ثلاثة قواعد لتعريف الدين هي مايأتي :-

١- شعور الناس بوجود قوة او قوى متعددة اعظم منهم شأنا وغير مسخرة لهم.
٢- اعتقاد الناس بأن لهم صلة بهذه القوى او القوة.
٣- سعي الناس الى ايجاد واسطة لتوثيق هذه الصلة.(١١)

اصل الاديان:

اختلف العلماء حول اصل الدين في البشرية وهي كمايأتي :-

١- العلماء الذين عاشوا بين الاقوام المتوحشة ودرسوا معتقداتها واساطيرها (علماء الانسان) وضعوا النظرية الروحية التي تقرر ان البشر الاول عبد الروح واعتقد ان

لجميع الموجودات روحا. يذكر تيلر في هذا الخصوص (ان النظرية الروحية تتناول عقيدتين كبيرتين وهما جزآن لاينفصلان الاولى تتعلق بالروح الفردية التي تتمكن من الاستمرار بعد الموت. اي بعد انحلال الجسد ، والثانية تتعلق بالارواح الاخرى بما في ذلك الالهة العليا وتعتبر الكائنات الروحية ذات تأثير وسيطرة على حوادث الكون المادية وعلى حياة الانسان في هذه الدنيا وهي الاخرة وبما ان الاعتقاد بأن تلك الكائنات تتصل بالناس وأن الاعمال البشرية تسبب انشراحها وغضبها فأن الايمان بوجودها يؤدي بطبيعة الحال عاجلا او اجلا الى استعطافها وعبادتها وهكذا تتضمن عقيدة الروحية في ازدهار تطورها الاعتقاد بالروح وبالحياة الاخرى فتصبح طوائف ومذاهب من نتائجها العملية اعمال التعبد المختلفة.

٢– العلماء الذين درسوا الاوضاع الاجتماعية للاقوام المتوحشة وحاولوا ان يكشفوا القوة الخفية التي اثرت في تكوين تلك الاوضاع. فقد وضعوا نظرية (الطوطمية) اي ان الجماعات البشرية الاولى جعلت احد الموجودات حيوانا او نباتا او جمادا شعارا مقدسا لها واجتمعت حوله واهتمت به. صاحب هذه النظرية اميل دوركهايم اذ قال ان للطوطمية ثلاثة عناصر مقدسة هي العشيرة والمادة الممثلة للطوطم كالشونجا والشخص المنتمي للعشيرة الممتاز بطوطمه . واقدس هذه العناصر المادة الممثلة للطوطم ومرجع هذه القدسية تشمل الفرد والعشيرة. والطوطم قوة خفية غير مشخصة ولااسم لها ولاتوجد هذه القوة كاملة في اي عنصر ومنها ولكنها تشترك جميعا بتكوينها ومن هنا كانت هذه القوة مستقلة تمام الاستقلال عن الشخصيات التي تجسدت فيها وأصبحت مقدسة ولذلك فهي مستمرة ودائمة كانت موجودة من قبل وستبقى خالدة من بعد لايلحقها تغيير مهما تعاقبت الاجيال والقرون.

٣– العلماء الذين حاولوا ان يتوصلوا الى الدين الاول عن طريق اشتقاق اللغة (الفيلولوجيا) والمقارنة بين اوصاف الالهة فقد وضعوا نظرية (الطبيعة) اي ان البشر الاول كان يعبد مظاهر الطبيعة استند واضعوا نظرية الطبيعة في بحثهم عن منشأ الاديان الى اساس يختلف تماما عن الاساس الذي استند اليه واضعوا النظرية الروحية. فقد استندوا الى المحسوس وقالوا ان الجماعات الاولى عبدت مظاهر الطبيعة وبذلك بنوا نظريتهم على مادة ترى وتلمس اثارها باليد ويذكر فاكس موللر وهو اول من وضع هذه النظرية ان الدين يستند الى التجربة ويستلهم احكامه ونفوذه منها ويقول (ان الدين بوصفه العنصر المنبثق من شعورنا فأنه لكي يمثل مقامه يبدأ

بتجربة محسوسة تستند الى الحواس) ويؤكد بان الدين لاينطوي الا على ماكانت الحواس قد احست به قبلا ومستند في ذلك الى القول المشهور (لايوجد شيء في العقل من دون ان يكون قبلا في الحواس).[١٢]

ونجد من المفيد ان نقارن نسق المعرفة السحرية بالدينية اذ يعالج الاول قوى يقدسها الناس ويستخدم خصائص غيبية. فهو اذن يشبه الدين لكنه بالشكل المعكوس اي ان السحر دينا معكوسا يتجه فيه صاحبه نحو الكائنات الشريرة يستخدمها في اسوأ الاغراض بدلا من ان يتجه الى القوى الخيرة لكي يقدم اليها صلواته وفي هذه النظرة يكون الدين اصلا والسحر فرعا.

ويقدم مارسيل موسس وهيبر اربعة نقاط تميز بين السحر والدين وهي مايأتي:

١- يتجه الدين الى قطب القربان حين يتجه السحر الى قطب الشر.
٢- يتجه الدين نحو عبادة الالهة عبادة اساسها التقوى فيتحرر شيئا فشيئا من تأثير القوى الغيبية غير الشخصية ولم تعد الطقوس كافية وحدها بل يجب ان يؤديها الانسان بقلب نقي. اما السحر فيحتفظ باستخدام الترنيم والمحاكاة والعدوى.
٣- يتجه الدين الى القربان والى الصلاة. اما السحر فيظل مجرد عمليات آلية.
٤- يتجه الدين الى لم شمل المؤمنين حتى في تلك البلاد التي يغلب فيها الطابع الفردي فهو يرفض الغايات الفردية والسعي الاناني وراء السعادة الابدية والامر على خلاف ذلك فيما يتعلق بالسحر لان الطابع الفردي يغلب عليه شيئا فشيئا كما انه يفقد كل طابع اجتماعي.[١٣]

تنطوي المعرفة الدينية على عبادة قوة اقوى من قوة الانسان لايدركها عقله الامر الذي يدفعه الى تقديسها وايهابها فيلتزم بمحرماتها ومحللاتها مكونا بذلك معتقداته لهذه الاسباب. ذهب الى تقوية صلاته بها من خلال وساطات (كالقرابين والصلاة والرجاء والخوف) تربطه بها. ومع تطور الانسان تطورت معرفته الدينية اذ بدأت بعبادة الارواح مارة بالطوطم والطبيعة وصولا الى التوحيد والاديان السماوية. هذه الخلاصة تمثل حقائق ثابتة عن معرفة الانسان بالدين اوضحت لنا دوافع الانسان الاولى في معرفته الاولى لاسرار الحياة والكون (سواء كان ذلك معبرا عن خوفه او آلامه او تطفله او لاثبات وجوده في الدنيا) بأنه يثبت لنا حيويته في مجال التفكير والادراك لكي يغذي معرفته الدينية.

٤ – نسق المعرفة العلمية :

العلم في مفهومه الحديث هو نتاج المجهود المنظم المتصل الذي يبذله الانسان لفهم نفسه وبيئته والسيطرة عليها . والبحث العلمي الاصيل هو وسيلته لتوسيع نطاق هذا الفهم وتعميقه على وجه مقصود . اما الركن الركين الذي يقوم عليه مفهوم المنهج العلمي في البحث فهو مايلي : – في البحث عن الحقيقة ، في نطاق العلوم الطبيعية وعلوم الحياة وعلم الاجتماع الى حد بعيد لايبدأ البحث العلمي بمسلمات مطلقة او نظم فلسفية او آراء يعيشها ولايعتمد على الاحكام المستنبطة من التأمل في النفس-او من ذوي العقول الممتازة الذين سيطروا بقوة عقولهم وامتيازها على تفكير الناس حقبا طويلة من الدهر ، بل يعتمد المنهج الذي اساسه المشاهدة والتجربة اللتان تخضعان لجميع قيود الضبط المحكمة فهو محكمة الحقائق التي لاترتبط ارتباطا مسبقا بنتيجة ما . وأن تقدم المعرفة العلمية لاينحصر في استنباط وسائل جديدة للبحث او الريادة او الامتحان وحسب بل يتم على وجوه شتى متعددة اخرى ، فقد يكون لكشف جديد واحد او مجموعة من الكشوف المترابطة في الاثر في تقدم المعرفة العلمية كأثر انفتاح باب موصد على عالم محجوب عن الابصار. فكشف الاشعة السينية الذي تم على يد رتتجن وكشف عنصر الراديوم الذي تم على يدي ماري كوري وكشف الكهيرب الذي تم على يدي طمسون والنوترون على يدي تشادويك. جميع هذه الكشوف كانت بالتحدر المتسلسل اول الطريق الذي سلكناه الى عصر الطاقة النووية بخيره وشره .(١٤)

يحتاج الانسان في كفاحه من اجل الحياة والسيطرة على الطبيعة الى استخدام حواسه وذهنه وعضلاته . فحواسه تكشف له الدنيا حوله وذهنه يرشده الى مايجب ان يفعل تجاه البيئة التي يعيش فيها ، وعضلاته هي وسيلته المادية في تنفيذ مايرشده اليه ذهنه . ولما كانت قوى عضلات الانسان محدودة فقد قدح ذهنه لتسخير قوى الطبيعة في خدمته وكان نجاحه في ذلك خاتقا فقد اخترع الالة البخارية ومولد الكهرباء والمحرك الكهربائي وآلة الاحتراق الداخلي وبهذا اضاف الى قوى عضلاته قوى اخرى تبرزها مرات ومرات وتؤدي له اعمالا اخرى من نوع هذه الاعمال ولكنها تزيد عليها عشرات المرات كما تقوم له بأعمال من انواع جديدة ما كان يستطيع القيام بها بدون هذه الحالات.

في الواقع تعتمد المعرفة العلمية المعاصرة بشكل كبير على آلات الحاسبة الالكترونية التي تساعد ذهن الانسان في حل المشكلات العلمية والرياضية وفي تذكير المعلومات وفي تشخيص الامراض وفي تشخيص مختلف الانواع من الالات وفي الادارة الالية للمصانع وفي استخدام الموارد المحدودة بأكبر فائدة وفي الاعمال الاحصائية بادارات الحكومة والاعمال الحسابية بالمصارف والشركات ولكي يتبين الى اي حد تساعد هذه الالات ذهن الانسان في المجالات المختلفة.

وهناك طريق اخر لاكتساب المعرفة العلمية وهو (الاوتوميشن) في الصناعة اي معرفة استعمال الالات للرقابة والتحكم في الات اخرى العمل التلقائي، الاوتوميشنات شائع للاستعمال في صناعة تكرير البترول التي كانت من اولى الصناعات والصناعات الكيمياوية النايلون واللدائن (البلاستك) والتقطير والطحين وفي الصناعات الهندسية مثل صناعة السيارات.(١٥)

هناك حقيقة يتميز بها النسق المعرفي العلمي عن باقي انساق العمارة المعرفية وهي (الكلفة الباهضة) اذ ان التقدم الفني يكون باهظ النفقات. فالابحاث الواجب اجراؤها والالات والمعدات للمختبرات طويلة ومعقدة وغالية وتمر عادة من مراحل طويلة في التجارب قبل وضع الوسيلة الجديدة موضع التنفيذ ولعل اهم مايجعل الابحاث باهضة التكاليف هو انها بشكل كبير ولكنها عمل من نوع خاص هو العمل الفني المتخصص ذو المعرفة المتعمقة ولذلك فأن اجوره تكون عادة مرتفعة جدا وهذا مايجعل نفقات البحث عالية.

فضلا عن ذلك المعرفة في العلمية في العصر الحديث افرز ظاهرة اجتماعية مهمة لم تفرزها انساق العمارة المعرفية الاخرى وهي (قيمة الاستهلاك) اذ بات الاستهلاك في المجتمع الحديث قيمة يقاس مركز الفرد الاجتماعي بقدر مايستهلكه من السلع والخدمات ومدى قدرته على التغيير المستمر ومن هنا نجد ان من خصائص الاذواق في العصر الحديث التغيير المستمر (المودة) دائما في تغيير حتى يشعر الفرد بحاجته المستمرة الى التغيير في استهلاكه مما يؤدي الى الاستهلاك المستمر، فنظرية ثورستاين فبلن في الطبقة المترفه تحدثت عن الاستهلاك التفاخري الذي افرزته المعرفة العلمية المتقدمة.

وكما قمت بمقارنات الانسان السالفة ، سأقوم بمقارنة العلم والسحر. اذ قيل ان السحر اول العلوم حيث قيل ان كيمياء الشعوذة كانت مصدرا لعلم الكيمياء وأن علم التنجيم كان اصلا لعلم الفلك وأن الطب خرج من نقع الاعشاب وأن علم الحساب نشأ من معرفة القوى الخفية للاعداد. وفي هذا الخصوص يقول جيمس فريزر (عندما يبدو السحر في صورة نقية بسيطة يقوم على اساس الفرض القائل لأن الظواهر الطبيعية يتبع بعضها بعضا باطراد ودون ضرورة الى تدخل عامل شخصي او روحي وهكذا فالفكرة الاساسية التي يعتمد عليها السحرى هي نفس الفكرة التي يعتمد عليها العلم الحديث وهي اعتقاد ان الطبيعة تخضع لنظام ثابت لايتغير. فالساحر يعتقد اعتقادا جازما ان نفس الاسباب ستؤدي دائما الى نفس النتائج دون اي استثناء يدل على كذب القاعدة ، فهو يظن انه متى قام كما ينبغي بأحد الطقوس وارفقه بصيغة السحر التي تناسب ادى ذلك قطعا الى النتيجة المرغوب فيها.

هذا من جانب ومن جانب اخر فأن السحر والعلم يرميان الى هدف واحد بعينه وهو سيطرة الانسان على الطبيعة وحينئذ اذا اراد السحر ان يتحكم في العالم فلا بد له بطبيعة الامر من ان يكون على صلة به وهكذا ينتهي الى اجراء جميع انواع التجارب ومن ثم يستطيع ان يحمي ردائه الخفي عددا كبيرا من المعارف الموضوعية ، بينما يصل العالم الى نتائجه عن طريق الاساليب العلمية الموضوعية فهي يقينية على نفس النحو الذي تتصف به باقي المعلومات التي تتصل بالسحر.

هذا على صعيد التشابهات اما على صعيد الاختلافات فهي مايأتي :-

١ - يلتزم العلم بروح النقد ولم يولد العلم الا منذ اليوم الذي استعاض فيه الباحثون بحكم العقل في رأي السلف اما السحر فقيد بالحدود التي رسمتها التقاليد ولايحق للساحر بحال ما ان يغير الاساليب التي انتقلت اليه منذ الزمن السحيق اذ يؤدي ادنى تعديل يدخله عليها الى تخلف النتيجة وهذا الخلاف الاول بين العلم والسحر خلاف من جهة المنهج.

٢ - للسحر قوانين تتجه نحو القوى الخفية والعلاقة السببية ليست هنا قانونا طبيعيا بل هي قانون غيبي وعلى العكس من ذلك لايمكن تقرير القوانين العلمية الا بالملاحظات والتجارب وكل مالا يمكن التحقق من صدقه يترك جانبا دون تردد. اي الخلاف في المبدأ

٣- للعلم صلة بالبحث النظري بينما السحر وليد الرغبة والانفعال.
٤- يتصف العالم بالمثابرة بينما يعتمد الساحر على الحظ.[١٧]

اخيرا اوضح علاقة العلم بالدين اذ ربما كان الدين من اقدم التقاليد الاجتماعية لان الانسان منذ تمييز عقله عن عقل الحيوان صار يفكر في علل ماحوله من ظواهر الطبيعة ويحاول تعليلها كالمطر والبرق والرعد والنبت ومرور الشمس من الشرق الى الغرب واختلاف مواعيد ظهور القمر والنجوم الى غير ذلك ولاريب انه من خلال ذلك يفكر في علة وجوده وكان اذا افتكر في مولده من والديه ومولد والديه من اجداده يجد امامه سلسلة لايعرف لها اولا، فيعود الى الارض التي يتغذى منها فيجد مثل هذه السلسلة في النبات الذي يتغذى منه وهكذا كلما اوغل في التفكير توغل في استقصاء ماوراء المنظورات التي حوله فكان يرى ان الارض تنبت غلة معاشه ولعلها علة حياته ثم فهم ان الارض لاتنبت بلا مطر فسدد فكره الى المطر فألى البروق والرعود والغيوم التي ظنها تحدث المطر، ثم الى الحرارة والبرد لظنه ان لهما شأنا في احداث الغيوم والمطر ثم الشمس ليقينه انها مصدر الحرارة.. وهكذا كان من خلال تفكيره يتفهم شيئا فشيئا بعض اسرار الطبيعة ونواميسها ومداءات الكواكب ..الخ.
وحيث اكتشف علة المعلول كان يظنها علة العلل وكان لرهبته اياها او لرجائه منها يتعبدها.

وهكذا نشأ الدين والعلم معا، فكانا شيئا واحدا في بدء الامر وكان هدفها اوهدف هذا الواحد استقصاء العلل وتهيبها. ومازال هذا غرضها بعد انفصالها فكل منها يبحث عن علة العلل وبقي الدين والعلم متحدين ازمنة طويلة بل كانا متحدين مع السياسة مدة طويلة وبقيا في حوزة الكهنة حتى في معظم ادوار التاريخ القديم.[١٨]

وفي الختام اوضح حقيقة عدم خلو المعرفة من خيال الخوارق- الذي يسمى الان بالخيال العلمي- كما هو الحال في المعرفة الاسطورية والسحرية معبرا عن طموحات العوارف في تحقيق ابتكارات خلاقة مبدعة تسبق زمن استحداثها وتتجاوز حقيقة تفكير الناس في الوقت الراهن، ومن هذا الخيال الخارق ما هو يخدم الانسان لاشباع فضوله المعرفي حول العالم الاخر الذي لم يسكن بعد (الفضاء) لكن هذا الفضول لم يصاحبه او يرافقه في الوقت الراهن – تقديسا او تعظيما اوخضوعا (من قبله) للفضاء، او للكواكب كما حصل لاخيه الانسان عندما اراد معرفة الافلاك والكواكب بطرقه السحرية واحاطتها بالخرافات كما فعل العوارف من السحرة.

في تقديري مازال فضول الانسان المعرفي يدفعه ويحثه لمعرفة العوالم العليا انما باساليب ومناهج جديدة لكي يشبع ذلك الفضول ويحقق معرفته عن العوالم الاخرى. اذ عرف الاله بوساطة الاديان السماوية واخضع بعض الظواهر الطبيعية ويريد الان اخضاع البعض الاخر منها ويسهل سبل عيشه على الارض واكتشاف الحياة في الفضاء ويبقى تفكيره وادراكه الاساس في معرفة مجاهيل الحياة والكون من اجل تعزيز سلطته في الوجود البشري وسيطرته على بعض مظاهر الطبيعة وتسخيرها لخدمته وتخفيف قساوة بعض الظواهر الطبيعية الاخرى عليه، والتنبؤ بما ستحدثه الاجرام الكونية له . انه (الانسان) في منافسة وصراع مع الطبيعة لخدمة معرفته وانمائها وبسط تفكيره عليها.

مراجع الفصل

١ – يونس، عبدالحميد ١٩٧٢ (الفلوكلور والميثولوجيا) مجلة عالم الفكر مجلد ٣ عدد ١ ، ص ١٨-١٩ .

٢ – كمال، صفوت ١٩٧٩ (الرمز والاسطورة والشعائر في المجتمعات البدائية) مجلة عالم الفكر مجلد ٩ عدد ٤ ص ١٨٤-١٨٥

٣– يونس ، عبد الحميد ١٩٧٢ ص ١٩.

٤– باستيد ، روجيه ١٩٥١ (مبادئ علم الاجتماع الديني) ترجمة محمود قاسم مكتبة الانجلو المصرية ص ٣٣.

٥– ابن خلدون، عبدالرحمن ١٩٧٨ (مقدمة ابن خلدون) دار القلم– بيروت ص ٤٩٨.

٦– الحداد ، نيقولا ١٩٥٢ (علم الاجتماع) المطبعة العصرية – القاهرة ص ٢٣٥-٢٣٦ .

٧– الشنتاناوي ، احمد ١٩٥٧ (فنون السحر) دار المعارف بمصر ص ٨ و ٦٦ .

٨– الهاشمي ، طه ١٩٦٣ (تاريخ الاديان وفلسفتها) دار مكتبة الحياة– بيروت ص ١٠

٩– المرجع السابق ص ٣٥

١٠– حداد ابراهيم ١٩٥٥ (فلسفة الاجتماع) الدار العالمية للطباعة والنشر بيروت ص ١٤٢ .

١١– الهاشمي ، طه ص ٢٩-٣٠ .

١٢– المرجع السابق ص ٥٧-٥٩ و ٧١و ٩٨ .

١٣– باستيد روجيه ١٩٥١ ص ٥٤-٥٥ .

١٤– صروف ، فؤاد ١٩٦٦ (العلم الحديث في المجتمع الحديث) مطبعة سليم بيروت ، ص ١٠٨ و ١١٠.

١٥– طلبة، صلاح الدين ١٩٧٠ (العقول الالكترونية) مجلة عالم الفكر مجلد ١ عدد ٢ ص ٥١ و ٨٠ .

١٦– البيلاوي ، حازم ١٩٧٠ (التنظيم السياسي في المجتمع التكنولوجي الحديث) مجلة عالم الفكر – مجلد ١ ص ٦٠-٦١ و٦٨.

١٧– باستيد، روجيه ص ٤٢ و ٤٤-٤٥.

١٨– الحداد . نقولا ١٩٥٢/ ص ١٠٨-١٠٩ .

٦

الفصل السادس

دور العوارف في المجتمع

١ - إلماعة عاجلة
٢ - مفهوم الدور المعرفي
٣ - بعض النماذج من العوارف
٤ - فاعلية دور العارفة الثقافي
٥ - اعتبار العارفة الاجتماعي
٦ - حركة العارفة في المرواز الاجتماعي
٧ - شخصية العارفة
٨ - ملتقيات العوارف
٩ - المتغيرات المعاصرة وأثرها على العوارف
١٠ - مواقف العارفة العربي من دوره المعرفي

دور العوارف في المجتمع

الماعة عاجلة:

بعد ان اوضحنا وناقشنا المعرفة الاجتماعية وأوجهها (العقلية والحسية) وشرحنا كيف نمت وترعرت وكونت حقولا غنية بالثمار المعرفية المفيدة والنافعة. اصل في النهاية الى تعريف القارئ بالعوارف الذين قاموا ببناء المعرفة الانسانية وتحديد دورهم المعرفي (بعيدا عن باقي أدوارهم الاجتماعية التي يمارسونها في الحياة الاجتماعية العامة كزوج او اب او أبن او أخ او مالك او بائع او موظف وماشابه) لانهم غير متشابهين في دورهم المعرفي بل مختلفين وأن شخصيتهم تختلف (نوعيا) عن شخصيات الافراد العاديين ولهم ملتقيات خاصة بهم تملك مناخا فكريا يعكس محيطهم العقلي والحسي. فهم يشكلون شريحة اجتماعية- ثقافية خاصة ومتميزة بعبارة ادق يمثلون نخبة المجتمع او سراة الناس او العقل المفكر في المجتمع. وقبل ان ادخل في توضيحات هذه الامور. ارى من المفيد ان اقدم الخلفية التاريخية لهذه النخبة.
وقد وجدت افضل من شخص جذور دور العارفة في المجتمع هو المنظر الامريكي المعروف (دان ماتندريل) الذي ربطه بتطور المجتمع البشري ونموه اذا حدد اربعة مراحل تاريخية تبدأ الاولى من (١٤,٠٠٠ - ٨٠٠٠ ق.م) حيث خرج المجتمع البشري من مرحلة الصيد والالتقاط الى مرحلة الاستيطان في قرى فلاحية - زراعية تعيش على الانتاج الغذائي وسمي هذه المرحلة بـ (العصر الحجري الحديث الخاص بالقرى الفلاحية للعالم القديم)
Neolithic Peasant Village of The Old World

وضع ماتنديل اربعة فرضيات بهذا الخصوص وهي مايأتي:-

١- ان قمة الابداع البشري بدأت مع بداية نشوء المجتمعات الجديدة التي تم فيها تحقيق الانتاج الزراعي وماصاحبه من تجارة وتبادلات تجارية. وفي هذه المرحلة تم فيها سيطرة الانسان على النباتات والحيوانات ، اي تدجين الحيوانات وزراعة النباتات المثمرة وصناعة الفخار وغزل النسيج وأنشاء وحدات اجتماعية لمؤسسات كبيرة الحجم (بالمقارنة مع الاسرة آنذاك).

٢- ان نوع وكمية العمل المبدع مرتبط بنوع المجتمع الذي ظهر فيه. بمعنى اخر ان مرحلة الابداع العقلي يتزامن مع او يرتبط بدرجة تعقد المجتمع حيث كلما زاد تعقيد المجتمع البشري زاد ابداعه والعكس صحيح.

في هذه المرحلة التاريخية ظهرت المعرفة البشرية بشكل متماثل مع بزوغ المدينة

Civilization وكانت هذه مابين (٥٠٠٠ – ٣٥٠٠ ق.م) التي ظهرت فيها اولى المدن في العالم القديم وتأسست ايضا القرى الفلاحية الجديدة وبزغت كذلك مجتمعات حضرية تتضمن مؤسسات ثانوية بجانب المؤسسات الاولية وظهر في آن الوقت الكهنة ومدراء الادارات والعمال اليدويين المتخصصين والجنود المرتزقة المستأجرين للخدمة في الجيش الاجنبي ، يعملون في مؤسسات ظهرت في المدن الدينية والمدن الحكومية. وفي هذه المرحلة التاريخية تم اكتشاف الكتابة التي بواسطتها دون تاريخ البشرية من ذلك الحين وظهرت اداب وفنون لم يعرفها الانسان قبل ذلك.

٣- خلال فترة نضج المجتمع وتكامل ثقافته. تشجع الابداعات الحرة المتنافسة لكي تصل الى نهايات رفيعة المستوى من اجل خدمة اهداف الفرد الابداعية المحددة وفي هذه الفترة ظهرت موجة جديدة من الخلق والابداع البشري تمثل الموجة الثانية للمدننة والتمدن. ففيها اخترعت العجلة وحلت المشكلات المؤسسية التي ظهرت في المراحل السابقة وكان هذا مابين (٣٥٠٠ – ٩٠٠) ق.م.

٤- تتراوح مستويات تقبل الافكار والحقائق بين المماثلة والابداع. ففي المماثلة مع المدنية البشرية تكون هناك نزعة نحو اقامة قبول الحقيقة من الناحية الاجتماعية بوساطة الاجراءات المؤسسية. وفي الابداع تكون هناك نزعة نحو تحديد الحقيقة في مجال المستويات والمعايير المقبولة. تقع هذه المرحلة التاريخية بين (٩٠٠– ٢٠٠ ق. م) التي ظهرت فيها القوى المستوطنة على حافات الانهار يعيش فيها الفلاحون.[١]

كان العارفة في المراحل التاريخية الاربعة السالفة يلعب دورا حيويا فيها حيث كان حاملا طاقة خلاقة مبدعة يخدم فيها الجنس البشري على الرغم من اختلاف قدراتهم وتباين مستويات التقدم في المراحل التاريخية. هاك مثال على ذلك. في اليونان الاغريقية ظهر هوميروس والعديد من الفلاسفة امثال فيلبسنس واليستس وفيثاغورس والمدرسة الذرية (تقول بأن الكون مؤلف من ذرات ، والمدرسة السوفسطائية (مدرسة فلسفية اغريقية مبنية على الفكر الفلسفي المغالط). وفي الصين برز المفكر كنونفوشيوس وموتزويونك وكتك سن لونك وغيرهم. وفي الهند القديمة كان دور العارفة اساسي ومتميز عن باقي ادوار افراد المجتمع.

كان دور العارفة في المجتمعات القديمة لامعا بسبب عطاءه الفكري والعلمي فضلا عن خدماته العامة التي كان يقدمها للعامة ومايقدمه من نصائح واستشارات لاصحاب القرار (امير او وزير او حاكم) لذا فأنه كان يتمتع بدور مؤثر في السياسة الاجتماعية او في حيوية النظام الاجتماعي.

فهم (العوارف) خدموا المجتمع من خلال دورهم الاجتماعي او موقعهم في المؤسسات الاجتماعية التي عملوا فيها فكانوا (تحت هذا الظرف) يتبعون – بشكل مباشر – اصحاب القوى والنفوذ في النظام السياسي الذين يمنحون المكافئات ويبتعدون بذات الوقت عن العقوبات التي قد تصيبهم من جراء مخالفتهم لاوامر ولي الامر.

ففي تاريخ الصين القديمة كان العوارف يخدمون الاقطاعيين والطبقة الاستقراطية والاهداف الدينية والسياسية للمملكة الصينية، بينما كان السحرة والكهان يخدمون الحكام في ادارة مؤسسات المملكة مثل المكتبات والمحاكم ودوائر الحسابات المالية والمدارس التعليمية والتربوية، يتراوح دورهم بين الاستشارة والادارة والمعالجات الفنية.

اما في الهند وبالذات في المرحلة المحورية فأن دور العارفة كان يمثل كاهن البيت وكاهن القرية. فقد كان الدور الاول يتمتع باعتبار اجتماعي اكبر من الثاني (كاهن القرية) بسبب ارتباط الدور الاول بالاسر الارستقراطية اذ كان يعلم ابناءها التعاليم الدينية والمبادئ السياسية والمعلومات الحربية لكي يهيئهم لادارة المؤسسات مستقبلا.

وفي المجتمع الاغريقي (اليوناني القديم) كان دور العوارف يمارس لخدمة المواطن الاغريقي الذي يعيش في حكومة دولة المدينة City–State اذ برز العارفة في هذا المجتمع كحاكم سياسي وكمحامي – قضائي وكمعلم ديني وكمربي فكري وكفيلسوف وكطبيب ومؤرخ ومسرحي.

نستنتج مما تقدم ان معظم الثقافات القديمة كان العارفة يكتب ويفكر ويعلم ويقدم المشورات للحكام والاداريين لكونهم مطلعين على مشكلات مجتمعهم ويبحثون عن حلول لها كي يعيدوا الاستقرار لمجتمعاتهم ولاحلال السلام فيها وتأسيس قواعد رصينة للنظام الاجتماعي. لذا كانت مسؤولية العوارف في المجتمعات القديمة كبيرة وبارزة ومعتمدة من قبل العامة والخاصة من الناس.

اما دور العوارف في اوربا ابان القرون الوسطى التي ضمت ثلاثة نماذج من المجتمعات هي :

١ - مجتمعات القرى الفلاحية

٢ - مجتمعات محلية اقليمية (مجتمعات منتظمة بوساطة ادارة منتظمة).

٣ - مجتمعات رهبانية محلية.

المجتمعات القديمة	وظيفة العوارف	صورة العارفة الصغرى
الصين القديمة	١- مستشار لصناع القرار ٢- معلم الخواص ٣- مؤسس المدارس الخاصة لابناء الطبقة الارستقراطية في المجتمع الصيني.	معلم المعرفة الرسمية.
الهند	١- كاهن الاسرة. ٢- كاهن القرية. ٣- مؤسس للمدارس الخاصة. ٤- موظف حكومي.	زاهد
الاغريق	١- موظف في حكومة دولة المدن ٢- محامي في القضاء. ٣- معلم تربوي. ٤- خطيب شعبي ٥- طبيب	فيلسوف

جدول يوضح العوارف في المجتمعات القديمة.

في المجتمعين الاخيرين (الثاني والثالث) كان دور العوارف فيها يمثل الدور القديم المعروف في المجتمعات الانسانية. اذ كتبوا في الملاحم البطولية والاداب الرومانسي وعن الفكر الكهنوتي. اي سيطرة العوارف على الفكر الكهنوتي– في هذه الفترة– واشتغلوا فيه بعد ان حل محل الفلسفة في العوالم والمجتمعات القديمة (قبل القرون الوسطى) التي كان فيها العوارف يبحثون عن المبادئ القديمة للفكر التي تبحث عن معرفة سبب وجود الاشياء في الكون وفي المجتمع. لكن عوارف القرون الوسطى حولوا بحثهم الى الايمان الديني اللاهوتي– الكهنوتي وبالوقت ذاته بنشر تقاليد الفروسية في عهد الاقطاعيين ولما كان المجتمع الاوربي ابان القرون الوسطى قلقا بين المؤثرات الكنسية والحضرية الجديدة، فقد حصلت صراعات متكررة في الكنيسة . وادرك المطران (الاسقف) نمو الطبقة البرجوازية ومالها من اخطار مهددة لحكومة الاساقفة والقيم الدينية وبالوقت ذاته ادرك التجار حقيقة وجود الكهان والاساقفة يمثل عائقا وحجر عثرة في تحقيق مناشطهم التجارية. وتحت هذه الظروف المتصارعة ظهر اكثر من دور معرفي للعوارف الاوربية التي ظهرت في المدن الحضرية وتركزت في ثلاثة مدن رئيسية هي ساليرنو وبولقان وباريس فظهرت تنظيمات اختيارية تضم الطبقة والمعلمين والدارسين في المدارس الكاتدرائية فظهروا الفلاسفة ورجال الطب ورجال القانون وكان ذلك قبل ظهور الجامعات في اوربا. وثمة حقيقة ثبتها دان مارتنديل معترفا بأن مصادر العلوم المعرفية التي ظهرت في هذه المراكز العلمية كانت آتية من الثقافة الاسلامية لكنها كانت ملفوفة برداء اوربي.

وكان بعض معاهد القرون الوسطى مثل الادارات الحضرية والحكومية والكنسية يدرس فيها الطلبة من اجل العلم وحسب اختيارهم الشخصي، لكن بعد نشوء الجامعات الاوربية حصل صراع بين العوارف العلمانيين والرهبان وكان من بين العوارف اللامعين انذاك هو سانت اوغسطين. وفي القرن الثاني عشر (عصر النهضة الاوربية) ظهر الفكر الديني المسيحي، ومن مفكريه توماس الأكويني الذي عبر عن وجهة نظر الكنيسة الكاثوليكية الروحية وظهرت ايضا الاختلافات الفكرية بين العوارف الفكرية بين العوارف المختصين في الشؤون العلمية مع الانسانية وبين رجال الدين والعلمانيين من العوارف.(٢)

يتضح مما تقدم ان لكل مجتمع من المجتمعات القديمة عدد من الكتبة الذين يقومون بالشؤون الكتابية والادارية في بيئتهم، وعدد آخر من الفنانين ورجال الادب الذين أغنوا حياة بلدهم ومعاصريهم بافكارهم وثقافتهم، وعدد ثالث من الخبراء او ذوي

الاختصاص ، سواء من المشرعين الفقهاء او من العمال الماهرين ولكن هذه الفئات الثلاثة لاعلاقة لها بالمجتمع المعاصر.

ان لكل نظام سياسي (ديمقراطي او ليبرالي او قومي او فاشي او شيوعي) له دعاته والمدافعين عنه. وفي كل نظام سياسي نجد هؤلاء العوارف او بعضهم على الاقل يقومون بمهمة الدعاوة لذلك النظام وتفسيره وتبرير اخطائه لدى جماهير الناس. ومن شأن هذا ان يجعلنا ان نقول: لايشكل المثقفون طبقة ولا مجموعة متميزة عن غيرها. فكل من تسمح له ظروف خاصة بالاطلاع على قدر من المعرفة يصير يسعىٰ الى طريقة يفرض بها على غيره ان يقدره وها هو افلاطون الارستقراطي النشأة مثلا ينكر على العبد الرقيق قدرته على تعلم الرياضيات في زمانه وها هو ارسطو طاليس لاينكر ضرورة وجود الرق وأن كان ينسف اساساته لقد كان لايقبل بالرأي القائل ان كل انسان يحتل المركز الذي يلائم طبيعته ولذلك نراه حرر جميع الرقيق عنده قبل وفاته.

وبهذا المعنى نجد العارفة يدعو الى المساواة حسب القدرة العقلية مع انه بهذا يكون يدعو الى ارستقراطية عقلية اذ انه من الطبيعي ان يختلف الناس في مواهبهم فتنعدم المساواة في تلك الحال.

العارفة اذن رجل الافكار ورجل العلوم الذي يؤمن بنظرة معينة تجاه الانسان والفكر. ولما كانت المفاهيم التي بثتها الجامعات الحاضرة ماهي سوى مفاهيم عقلانية تفاؤلية. فأن العارفة سرعان ما يأخذ في انتقاد الواقع على امل استبداله بأفضل منه.[٣]

مفهوم الدور المعرفي:

للعوارف ادوار اجتماعية عديدة. لكن دوره المعرفي محدد بقابلية اكتسابية نامية ترعرت في بيئة ثقافية خاصة، مكنتها من ان تطغى على معظم صفاته الاجتماعية والنفسية التي أكتسبها وورثها من مجتمعه لذلك لايعكس هذا الدور نفس شروط وواجبات والتزامات باقي ادواره بل يحمل– في الاساس– امكانيات وطاقات عقلية– فكرية خاصة لاعامة ومن ثم يجعل صاحبه متبؤا موقعا فكريا راصدا ومقوما ومحللا لشروط والتزامات باقي ادواره الاجتماعية وما يدور حوله من ظواهر ومشكلات إجتماعية وثقافية. فهو دور قيادي يوجه ادواره الاجتماعية الاخرى التي يمارسها في حياته العامة.

وهذه الخاصية الفريدة قد تقود صاحبها الى ان يكون احد سراة مجتمعه ثمة حقيقة اجد ضرورة ذكرها في هذا الباب وهي انه لايوجد مجتمع انساني خال من العوارف بيد ان مفهوم العارف يتباين ويختلف باختلاف تطور المجتمع وتقدمه. في المجتمع البدائي يمثل السحرة وكهنة المعابد والشعراء وحفاظ النسب عوارف المجتمع.

وفي المجتمع البدوي يمثل العرافون (العوارف) مثقفية، وهم عقلاء العشيرة ينبغون فيها ولهم عقول راجحة وتفكير عميق واطلاع واسع على العادات بحيث يتفق الرأي على الثقة بهم والاطمئنان الى آرائهم عند جميع افراد العشيرة وتجمع الكلمة على اقامتهم حكاما يخضعون لاحكامهم. فالعوارف على هذا الاعتبار حكام صلح وجزاء للبدو وليس لهؤلاء الحكام ثقافة او دراسة، ان مدرستهم الصحراء - العوارف تتكون من التجارب ولهم المام كاف بالانساب ومعرفة واسعة بأصول العشائر وفروعها ولهم طرق وأساليب خاصة بالنظر في القضايا العويصة.[٤]

وفي المجتمع القروي هناك العارف بالخبرة الذي (اوتي حظا من المعرفة العامة حيث تشكل وتطور خلال خبرة الدراسة اليومية او من خلال خبرة الصراع مع الحياة المعيشية، هذا القدر المعرفي يتيح له توضيح قضايا مجتمعة يدفعه نحو ايجابيات توظيف هذه المعرفة في تحليل المجتمع ونقده لكنه اسير مجتمعه المحلي مبدعا في اطاره، راغبا في نقده مساهما في تغييره، واعيا ليس فقط بمصالح الفئة الاجتماعية التي ينتمي اليها، وأنما يكون واعيا بمصالح الفئات الاخرى المتناقضة مصلحيا معه.[٥]

بينما يمثل العوارف في المجتمع الحضري الفلاسفة والاساتذة والباحثين والمحامين ومدراء الاعمال والشعراء والقصاصين والموظفين وكافة المتخصصين في المعرفة الانسانية.

وخليق بي هنا ان اشير الى مفهوم العارف لكي احدد مفهومات دوره الثقافي فقد حدد روبرت مرتن العارف (بأنه الانسان الذي يتعامل مع القضايا الانسانية والمشكلات التي يعيشها افراد مجتمعه بأسلوب معرفي متخصص[٦] ثم عرض ادورد شيلر هذا المفهوم بشكل يختلف عما عرضه مرتن اذ قال: (هو الذي يخلق الافكار والرموز)[٧] وحدد مضمونة هربرت بلومر فقال: هو ذلك الفرد الذ يكّون ايديولوجية الحركة الاجتماعية.[٨] وحدده بنيت بيرجر كالاتي: (هو الذي يملك الثقافة الادبية والفنية والمعرفية المبنية على القيم الجمالية لعمله الادبي والنقدي[٩] بينما قال عنه ستنسلاف اندريسكي ما يأتي:

(هو ذلك الانسان الذي يملك طاقة في الخلق والابداع والنقد والتبصير للافكار المهمة والجوهرية. وأن نشاطه الفكري يتميز بفاعلية خلاقة وبذا فهو صانع الفكر- إن جاز التعبير- وفي هذا السياق وجدنا اندريسكي يميز بين الكاتب الذي يكتب للعامة من الناس فيعتبره مفكرا بينما لايعتبر الطباع الذي يعمل في المطبعة عارفا واعتبر مترجم قوانين حمورابي واللغة المسمارية مثقفا بينما لم يعتبر مدراء الاعمال التجارية من العوارف واعتبر الصحفي عارفا لكنه لم يعتبر مراسل الانباء عارفا بل اعتبر القاص وكاتب المسرحية من المتخصصين لانهما يقومان بتقويم وتثمين ونقد اوجه الحياة الاجتماعية.[10] في حين حدد هشام شرابي العارفة من خلال زاويتين هما الوعي الاجتماعي الذي يمكن الفرد لرؤية المجتمع وقضاياه في زاوية شاملة ومن تحليل هذه القضايا على مستوى نظري متماسك والدور الاجتماعي الذي يمكن وعيه الاجتماعي من ان يلعبه بالاضافة الى القدرات الخاصة التي يضفيها عليه اختصاصه المهني اوكفاياته الفكرية[11]. ويحسن بي ايضا ان اعي في هذا الموطن الى تمييز ابن خلدون بين العلماء وأصحاب القلم اذ لم يستخدم عبارة العارفة لشموليتها، بل ميز بين (المعتادين بالنظر الفكري والغوص على المعاني وانتزاعها من المحسوسات وتجريدها في الذهن (وهم العلماء) والكتاب الذي يمتثلون لصاحب الدولة كآلة منفذة للحكم السلطاني يستعين بهم على امره.[12]

غرضي من هذا الاستطراد ان اوضح الصورة الاتية: ان هذه المجموعة من التعريفات طرحت لتعبر عن: -

١- تفاعل العارفة مع المشكلات والقضايا الانسانية (مرتن)
٢- خلق الافكار والرموز (شيلر وبلومر)
٣- امتلاك الثقافة (بيرجر)
٤- امتلاك القدرة المقومة والناقدة لاوجه الحياة (اندريسكي)
٥- امتلاك الوعي الاجتماعي (شرابي)

اذ جاءت هذه التحديدات واقعيا وليس نظريا بشكل عام ومجرد، فقد ركز مرتن على ادوار العارفة في الاجهزة الديوانية (البيروقراطية) وكشف كل من شيلر وبلومر على دور العارفة في الحركات الاجتماعية وليس في المجتمع العام او الاجهزة الديوانية، بينما اوضح بيرجر ما اكتسبه العارفة من ثقافة متخصصة. اما أندريسكي فقد ميز بين الذين يستخدمون عقلهم لكي يفكروا في القضايا المعرفية وبين الذين يستخدمون عضلاتهم وقدراتهم الجسمانية في عملهم الوظيفي معتبرا الصنف الاول، مثقفين والثاني لايمثلون شريحة

العوارف في حين تناول شرابي متغير الوعي الاجتماعي الذي يمثل عاملا ذاتيا قبل ان يكون ثقافيا.

بيد ان متطلبات تكوين شخص العارفة هي ملكته الثقافية التي تعتبر الاساس في بناء شخصيته الثقافية، ثم ادراكه ووعية الاجتماعي لكي يتأهل في ملاحظة ومعالجة مشكلات وقضايا مجتمعة التي بدورها تساعده على خلق افكار ورموز ثقافية تعكس تكوينه الثقافي والاجتماعي، آنذاك تتكامل اوجه صورته وتتحد معالم وجوده الثقافي، وفقدان هذه الاوجه او المعالم تسبب له اعتلالا ثقافيا في حضوره بين العوارف وداخل مجتمعه الاكبر.

اما ابن خلدون، فقد تجاوز مفهوم الوعي الاجتماعي لانه اعتبره تحصيل حاصل عند العوارف فميز بشكل مباشر بين العالم البعيد عن السياسة والكاتب مالك القلم القريب من السياسة. ومن خلال هذا التميز الثاني الدقيق نجد المفكر يبتعد عن السياسة بحكم قيام عقله على نمط تفكيره بينما ينجذب مالك القلم نحو السياسة بحكم سلطان مصلحته الذاتية التي تتفق على قوة تفكيره وعقله، فلا يكتب للعامة ولايستلهم عبر التاريخ وقوفا بل يتهاون صريعا عند اعتاب المراحل لذلك لايستطيع الوصول الى مرتبة العالم او المفكر، بينما المرتبة الاخيرة (العالم) فأنها تخدم العامة عبر التزامه بالموضوعية والمنهجية ليصل الى اهداف انسانية او ثقافية دون محاباة او تزلف للخاصة.

إن سياق التحديد يلزمني الا اغفل التمييز بين العوارف والانتلجنسيا، فقد حددنا المصطلح الاول، بينما الثاني– فأنه روسي العبارة– ويعني منتجي الافكار والمعبرين عن الرأي العام والممثلين للتيارات الادبية والفكرية، وقد ميز محمد كرد بين المصطلحين فقال: [الانتلجنسيا كلمة تتداول خارج اطارها الفكري والاجتماعي للاشارة احيانا الى مجمل المثقفين واحيانا اخرى للدلالة على نوع خاص من العوارف في الحالة الثانية تكون الانتلجنسيا نوعا تكون– ارستقراطية المثقفين– تقسم منتجي الافكار والكتب والمقالات الذين يكونون (الرأي الثقافي) ويكتسبون بذلك سلطة تجعلهم اعيانا (جمع عين بالمجلس) ثقافيين. ولقد ميز ادغار مورانا بين العوارف وبين الانتلجنسيا على اساس المقولة الاولى ناتئة وفرنسية والثانية شمولية وروسية، واكد على ان الانتلجنسيا تعني مجمل العوارف في وضعية تتميز بجمهرة غير مثقفة وبسلطة بربرية، بينما يبرز العوارف داخل مجتمع له تناقضات اقل حدة وتنتشر الثقافة فيه داخل مجال مهم من المجتمع.

إن الانتلجنسيا الروسية مقترنة بتيار فكري وأدبي مما يثبت انها حركة افكار اجتماعية تعبر عن نمط او رأي ثقافي معين. فالانتلجنسيا إذن تتطلب توافر شروط ادنى من التجانس الفكري الايديولوجي وتتطلب ايضا تعبئة فكرية حول قضية انسانية او ثقافية.(١٣)

بعض النماذج من العوارف:

اجد من الضروري ان اطرح سلما يساعدني على تفكيك مضمون العوارف الذي يندرج تحت غطائه نماذج متنوعة ومتباينة بالدرجة وهي ماياتي: -

١- العارف المذيع: الذي يعلن عن أفكار وآراء غيره دون تقويمها او نقدها او تثمينها او التعليق عليها مثل المعلم والمدرس والتدريسي الجامعي، فهو يشبه مذيع الراديو الذي يقرأ نشرة الاخبار (حسب تشبيه روبرت مرتن).

٢- العارف الجمّاعة: الذي يجمع المعلومات والبيانات وينشرها على شكل مؤلف دون تجديد او تنظير مثل المؤلفين والمترجمين- المؤلفين في الكتب التدريسية الجامعية في الوطن العربي.

٣- العارف المقّوم: الذي يعلق على افكار وآراء غيره من خلال ابراز ايجابياتها وسلبياتها ومقارنتها مع الافكار الاخرى او اعطاء البدائل لها او تقديم اضافات اليها مثل الباحث العلمي، والمقوم للجدلية الاجتماعية المستترة في مجتمعه الذي يعبر عن كوامن الحياة الاجتماعية.

٤- العارف الناقد: الذي يكون متخصصا بموضوع نقده، فيوجه سهامه له لا من اجل تقويضه، بل من اجل محاورته ومساجلته وأثرائه واغنائه وكشف نقائصه وعيوبه ليتجاوزها فيظهر تقاطعه مع الحدث او الظاهرة او النظام الاجتماعي الذي نقده.

٥- العارف المبدع: الذي يقدم جديدا او مضافا لما قدمه المبدعون قبله.

٦- العارف المحترف: الذي يعيش من وراء عمله الثقافي دون الاهتمام بنوع ومستوى الثقافة التي يطرحها، بل يهتم بمتطلبات سوق النشر ورغبة وذوق المتلقي.

ثمة تمييز اخر اجد من الضروري تناوله في هذا المقام وهو ليس من الالتزام ان يكون المبدع ناقدا ولا الناقد مقيما ولايكون جاعا للمعلومات ولا يشترط ان يكون الجاعة مذيعا للمعلومات والبيانات او مكررا لمعلومات المبدعين والباحثين، بل يتطلب من المبدع ان يكون متخصصا في ميدان عمله وأن يلم بالنقد والتقويم والاطلاع على معظم كتابات ونظريات اختصاصه، وأن يكون الناقد ملما بمعظم ادبيات علمه لكي يستطيع ان يوجه

سهامه ويقدم – في نفس الوقت – البديل فضلا عن ثقافته غير المتخصصة . اي اطلاعه على اختصاصات مجاورة لاختصاصه .

بينما يكون العارف المذيع او المعيد او المكرر للمعلومات المتخصصة ناقلا للمعلومات فقط دون هضم او تمحيص ، بل مكتسبا من تلقينه للمعلومات التدريسية – التعليمية دون مناقشة او نقد او تقويم او ابداء الرأي ، وهذا يجعل منه عارفا راكدا في بداية السلم الثقافي دون صعوده الى مرتبة ثقافية أعلى وأرفع .

في حين يكون الجمّاعة مترجما او مدونا لمعلومات عن اختصاصه وتبويبها وتنظيمها بشكل مقلد دون مناقشتها او تحليلها ، انما تكون على شكل توليف لاراء ومناقشات لعطاءات الاخرين من المفكرين والمبدعين وهذا يجعل منه عارفا متخما بالمعارف المقارنة والمعلومات الغزيرة دون هضمها وتثمينها او تحويلها الى غذاء معرفي يتغذى منه بناؤه الثقافي .

اقول يتثقف بشكل افقي وليس عمودي لذلك لاتؤهله ثقافته الافقية لان يرتقي الى مرتبة معرفية ارصن وأرفع مما هو فيها . بيد ان المقّوم يقوم بمراجعة عطاءات المتخصصين وأبراز ايجابياتهم وسلبياتهم وهذا جهد معرفي يكسبه المزيد من الثقافة والمعرفة الرصينة التي بدورها ترقيه الى مرتبة ثقافية اعلى مستقبلا .

اذن يجب ان نميز بين نماذج العوارف لكي يساعدنا ذلك على معرفة دور كل نموذج داخل ثقافة المجتمع ، ويعيننا على معرفة صناع الثقافة وبناة الحرف والنحاة ومهندسو الفكر وأصحاب القلم الذين طغت عليهم دوافعهم الذاتية والمصلحية وسخروا اقلامهم لمنافعهم الشخصية على حساب المصلحة العامة .

الادوار الثقافية للعارفة :

قبل ان اعرج الى الممارسة الدورية التي يؤديها المثقف ، اطرح نبذة تاريخية مقتضبة عنه . اذ قال الاجتماعي الفرنسي ريمون آرون لقد ظل العوارف طوال التاريخ يخدمون من يقدم لهم قوتهم اليومي ، لقد ظلوا دائما رفاق رجال الدين طالما ان رجال الدين هم المسيطرون على الحكم ، ثم خدموا الحكام الزمنيين حين استطاع هؤلاء ان يستحوذوا على السلطان وبهذا يكون العوارف من الناحية الاجتماعية – عالة على من يقدم لهم الخبز وهم الكنيسة او الاثرياء او الدولة[١٤] . وقال المنظر الاجتماعي المجري كارل مانهايم (كان

العوارف في مسيرة التاريخ اكثر الناس عرضة للخيبة والفشل بسبب تشردهم وعدم ارتباطهم وعدم انتمائهم الى مجتمعاتهم»(١٥) . وذكر ادورد شيلر (احد اساتذة علم الاجتماع في جامعة شيكاغو) ، لقد بحث المفكرون كل المواضيع في الدنيا وطرقوها ولكنهن نسوا انفسهم فقصروا في هذا الباب ،(١٦) .

امام هذه الاحكام المطلقة على شريحة العوارف اجد نفسي ملزما بعدم الاخذ بها او الاعتراف بها لانها تعاميم شاملة ومطلقة دون تمييز بين نماذج العوارف اذ انها تنطبق على بعضهم وليس كلهم . فضلا عن ذلك فأننا في علم الاجتماع لا نأخذ بالاحكام المطلقة لان الحقيقة الاجتماعية نسبية . وعلاوة على ماذكرت فأنه لايوجد دور واحد للعارفة بل يملك ادوارا متناقضة ومتناحرة– في بعض الاحيان– بسبب نوع ثقافته ونوع طموحاته ومصالحه الشخصية والمجتمعية لذلك لا اميل الى تقنين دور ثقافي واحد للعوارف كافة في المجتمع ، وفي هذا الموطن استعرض بعض الادوار التي مارسها العارفة لكي اكشف حقيقة وظيفته الفكرية المتسمة بالتعدد والتنوع اذ منها مايخدم المجتمع وأخرى تتحدى النظام السياسي وبعضها يخدم النظام السياسي ، ومنها ما يخدم الثقافة الانسانية وبعضها يسيء لها وللمجتمع وهكذا .

١– الدور المتقاطع : اي اصطدام العارفة بواقعه الذي يحمله على معاداة النظام عبر مراحل ثلاث منطلقا من (انتقادات الشكل) وهو بذلك يضع نفسه موضع الحاكمين ليكشف عن اخطائهم ، ثم ينتقل الى مرحلة (انتقاد الاخلاقيات) راغبا في ان تكون اوضاع الحكام وتصرفاتهم غير ماهي عليه في اتجاهاتها ودوافعها ويصل من ثم الى طور (انتقاد الايديولوجية) ويكون تحركه هذا بمبادرته في الهجوم على المجتمع الذي يعيش فيه بشكله الحاضر والدعوة الى مجتمع منشود في المستقبل(١٧)

٢– الدور الضيق : الذي يمثله اللامنتمون في مسيرة التاريخ الى اي معسكر او تكتل او مذهب او عقيدة ، بل يقدمون طروحاتهم النظرية عن البناء الاجتماعي وذلك راجع الى استقرارهم الاجتماعي وانتمائهم البرجوازي ، الليبرالي الامر الذي لم يدعهم للوصول الى وجدان الفرد وذاته الداخلية بل الشكل الظاهري المجرد لهيكل المجتمع(١٨) فهو ضيق في منطلقه وأفق رؤيته اذ تكون طاقته الفكرية محدودة لاتساعده على التوسع المعرفي او التقاطع الثقافي .

٣– الدور المتعدد : المنطوي على تعقيب العارفة وتعليقه على الثقافة المعاصرة ، بل ويأخذ جانب تفسير وتوضيح الخبرات الجديدة التي تشمل اوجه الحياة الاجتماعية بكافة

جوانبها او اوجهها المحافظة والمتحررة والمتطرفة لكن هذا الدور لايقوم بمقاضاة او تحكيم او تقويم الاحداث من اجل تثمينها وتحديد موقف منها.

٤- الدور القصير: المتضمن طاقة فكرية قصيرة النظر في توصيفها وتحليلها للاحداث الاجتماعية والفكرية لانها تبحث عن الكسب المالي عبر عطائها الثقافي فلا تهتم بالنوع الموضوعي للثقافة، لذلك يتأثر ممارس هذا الدور بنظام الحكم القائم في بلده، اذ يذعن ويخضع ويحني رأسه اذا كان الحكم صارما لكنه يملأ الدنيا ضجة وصخبا اذا كان متراخي القبضة يقبل الاخذ والرد فضلا عن ذلك، كلما قربت الهيئات الحاكمة بعض العوارف من عرشها خفت حدة نقمتهم عليها بل سايروها وخلقوا لها مبررات البقاء. اما اذا ابعدتهم عن عسلها وسمنها فأن ذلك يجلب لها انواعا من الشتائم والنقمة ومختلف اصناف الاتهامات والدعوات بقرب الزوال. (١٩)

٥- الدور الدقيق: اي الديواني (البيروقراطي) الذي يمارس الارشاد والتوجيه للوظائف الفنية والتقنية داخل الجهاز الديواني وله القدرة على امتلاك صناعة سياسة التنظيم الرسمي الذي يعمل فيه او الذي يقوم بالمهام الرئيسية داخل الجهاز الاداري. (٢٠)

٦- الدور العريض: المنطوي على طاقة فكرية واسعة وشاملة في نظرتها للاحداث وعميقة في توغلها الى جذور العلة الاجتماعية (او الدور العضوي كما سماه انطونيوغرامشي) معبرا عن فكرة العارفة وانتاجه العملي من مواقف مجتمعة (الامة، الوطن، الحزب السياسي) التي تتصارع داخل مجتمعه بين القوى السياسية والاجتماعية ضمن حقبة تاريخية معينة، فهو يعبر عن الحياة الكامنة في الاعماق والناطق بأسم الجدلية الاجتماعية المستترة وبالتالي فهو القلب النابض والعقل المستنير والشخصية المضيئة في موكب هذه الجدلية الاجتماعية في مسيرة التاريخ كما تحدده ظروف الزمان والمكان جملة وتفصيلا. فهو يخوض معارك مجتمعة في مواجهة التحديات التي تحاصر التحرك العام. يمكن ان يكون في احدى المكانتين فاما ان يلتزم في المؤسسات والاتجاهات الفكرية الأيدولوجية المتفق عليها والمعمول بها. واما ان يحاول ان ينطلق من رؤيته الباطنية بوصفه مفكرا وفنانا ينحت دروب المستقبل عبر مخاطر الحاضر فيتخطى ماهو قائم ومطروح ويجتهد ان يكون فاتحا لدروب قد تبدو جديدة او ريادية (٢١). ويسمي هذا الدور هشام شرابي بالدور الملتزم لانه يرى تطابق الفكر والممارسة عند العارفة بحيث لايمكن التفريق بين حياته الخاصة وحياته العامة لانه يقدم حياته الى قضية او هدف اجتماعي فيصبح مصيره ومصير قضيته مصيراً

واحدا[٢٢]. هذا وخليق بي ان ابين حقيقة مفادها ان العارفة مرتبط بمجتمعه من خلال دوره الثقافي وليس من خلال روابطه القرابية او الشخصانية لان دوره- كمثقف - يتميز بالحيوية الاجتماعية والوظيفية الفكرية (بغض النظر عن درجة موقعه على سلم العوارف) والمنافسة الفكرية والشخصية بين العوارف من اجل الوصول الى مكانة اجتماعية مرموقة ذات اعتبار ثقافي عال وواسع الصيت ليس داخل جماعته من العوارف فحسب بل في المجتمع العام واحتلال موقع اجتماعي متقدم جدا في النسق الثقافي وهذا طموح لايمكن تحقيقه بسهولة دون الخوض في صراعات فكرية وتقديم عطاءات ثقافية عديدة ذات مقومات رصينة تخدم متطلبات فكرية واجتماعية متجددة ومتبدلة حسب تطورات المجتمع المستمرة. كل ذلك يجعل مكانته الاجتماعية- مهما كان تبوأها في النسق الثقافي قلقة غير مستقرة لانها طموحة وتواقة للافضل بشكل مستمر. وفي هذا الخصوص قال مانهايم (ان الاحراج الذي وقع فيه العوارف ان يصبحوا اكثر وعيا واشد يقظة بموقعهم الاجتماعي الخاص بهم وبالرسالة التي يحتويها وحين يتم القيام بذلك يتقرر الانتماء او المعارضة السياسية على اساس التوجيه الواعي الشعوري في المجتمع وعلى التطابق القائم على مطالب الحياة العقلية[٢٣]. ان الفكرة البارزة في مقولة مانهايم هي الوعي واليقظة العالية بموقعهم الاجتماعي وهذا وحده يكفي لان يدفع المثقف للمحافظة عليه وبالوقت ذاته تنميته لكي يتقدم لمرتبة اعلى ويؤكد على هذه الحقيقة الاستاذ الكعبي عندما قال (ان العوارف شديدو الحساسية للقيم الثقافية والحضارية وان مساعيهم الفكرية وجهودهم الثقافية تجعلهم مطلعين على مختلف النظريات والمذاهب والاراء والمؤسسات وانواع النظم والحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وعلى الاخبار والحوادث مما ييسر لهم النظرة المقارنة في ذلك كله الى درجة لاتيسر لسواهم في الفئات الاجتماعية في المجتمع الا ان هذا الاطلاع الواسع يمكن هذه الفئة ان تقوم بمقارنة النظام الاجتماعي القائم بغيره من النظم في العالم ماضيها وحاضرها اعرف من غيرها بنقائص وعيوب النظام الاجتماعي القائم ومحاسن النظم الاجتماعية الاخرى واشد ميلا الى العمل على التغير واكثر حساسية لتلك النقائص واشد تأثرا واحتياجا لها[٢٤].

نستنتج مما تقدم ان مكانة العارفة في النسق الثقافي لاتكتسب من خلال دوره الثقافي فحسب بل من خلال وعيه ويقظته العالية بموقعه وبقلقه الشديد بالقيم الثقافية ومقارنته المتواصلة بين الواقع الذي يعيشه مع العالم الخارجي اومع تجارب مجتمعات اخرى تجعل منه انسانا اكثر حيوية والتصاقا مع دوره ، بالوقت ذاته وهذا يجعل مكانته الثقافية غير مستقرة في موقع واحد داخل النسق الثقافي بل متحركة نحو اهداف اكثر ايغالا فيه واوسع قطرا في المحيط الاجتماعي.

نوع الدور		نماذج العوارف				
	المذيع	الجماعة	المقوم	الناقد	المبدع	المحترف
التقاطع			×	×	×	
الضيق						×
المتعدد		×				
القصير	×					×
الدقيق	×					×
العريض			×	×	×	

جدول يبين علاقة دور العارفة بنموذجه

لقد استخدمت الاسماء المقياسية لتحديد دور العارفة وكشف نشاطه الثقافي فالمتقاطع. يدل على تعارض فكره وعمله الثقافي للحدث او للظاهرة او للنظام الاجتماعي. فيكرس الاسلوب النقدي والتقويمي في دوره الثقافي ويأبى ان يكون محترفا مكتسبا من ثقافته ولايسخر قلمه لمنافعه الشخصية على حساب المصلحة العامة بل يشخص ويحلل ويقوّم وهذا يعطيه الحيوية والابداع ويبعده عن تجميع المعلومات حول الحدث الاجتماعي او ان يكون من حملة القلم بل يقربه من العلماء والباحثين العلميين.

في حين يشير الدور الضيق الى عدم اتساع اتمائه الثقافي لانه يتمحور في شريحة اجتماعية لاتعتبر اهمية بالغة للثقافة (البرجوازية الليبرالية) وعدم تفاعله مع ادوار العارفين الاخرى ولايتقاطع مع الحدث او الظاهرة او النظام الاجتماعي لانه لم ينزل الى كوامن الحياة الاجتماعية ويتعرف على جدليات مجتمعه المستترة فيكتب من اجل الاحتراف الثقافي والمتاجرة في سوق النشر ولايعبر عن وجدان الفرد وذاته الداخلية بل الشكل الظاهري المجرد لهيكل المجتمع.

لكن الدور المتعدد ينطوي على شرح وتفسير عدة اوجه للحياة الاجتماعية دون التوغل في مضامينها الداخلية فيجمع المعلومات والبيانات عن هذه الاوجه دون تحليلها او تثمينها او تقويمها، بل عرضها فقط. وقد يرجع ذلك الى ضيق قدرته الابداعية او عدم نضج ثقافته او فقدان الادوات المنهجية في تكوينه الثقافي لذلك لايستطيع ان يمثل نموذج المبدع او الناقد فضلا عن خوفه من التقاطع مع الحدث او الظاهرة او النظام الاجتماعي كل ذلك يجعله جماعا لمعلومات كمية لانوعية.

بينما الدور القصير يعلن عن افكار واراء ومواقف النظام السياسي القائم في مجتمعه اما خوفا منه او بيع قلمه للنظام السياسي لذلك لاتكون كتاباته صادقة ومعبرة عن قوة فكرية خلاقة او مبدعة، بل تشبه نشرة الاخبار اليومية التي يريد النظام السياسي ايصالها الى المستمعين، فيصبح دور العارفة هنا كالمذيع الذي يقرأ نشرة الاخبار فلا يعبر عن جدلية مجتمعه المستترة او كوامن من حياة مجتمعه ولايتقاطع مع الحدث او الظاهرة او النظام الاجتماعي، لكنه يقترب من نموذج الاحتراف المتكسب ماديا وبذا يكون من حملة الاقلام وليس من العلماء المبدعين الذين يرفدون الثقافة بافكارهم الخلاقة التي تحمل المعرفة الانسانية الرصينة.

اما الدور الدقيق فيكون نشاطه محصورا في قنوات الجهاز الاداري الضيقة فلا يستطيع ان يخرج من اطرها ويبدع وينقد ويقّوم، بل يذيع تعليمات وقوانين جهازه الاداري ورتابة عمله وتسلسل مواقع سلمه الاداري بعيدا عن هموم مجتمعه ومصالحه العامة فيكون متكسباً من ثقافته الادارية ويعيش منها فيصبح دوره دقيقا جدا محصورا بشريحة اجتماعية ضيقة ذات نشاط رتيب ومحدود. في حين يغطي الدور العريض مساحة واسعة من الحياة الاجتماعية بما فيها من حوادث وظواهر ومشكلات قومية ووطنية ودينية وطبيعية وسياسية ومايعانيه الناس من ازمات اخلاقية واجتماعية واقتصادية وسياسية وله القدرة على تحدي

الاحداث ، والتقاطع معها وتقويمها والابداع في معالجتها وتقديم الحلول لها. فضلا عن امكانية تفاعله مع الادوار التي تشبهه في الخلق والابداع مثل الدور المتقاطع لكنه لايتفاعل مع الادوار الضيقة والصغيرة والدقيقة لانها لاتعبر عن هموم الناس ومشكلاتهم بل بخصوصيتها الفردية والفريدة.

يمكن ان نستنتج مما تقدم ان دور العارفة يكونّ نموذجه وليس العكس وأن الدور الحيوي والناشط يتطلب قابليات خلاقة ومبدعة وصادقة في طرحها وتحليلها وتخدم المصالح العامة لاالشخصية المتمثلة في الادوار المتقاطعة والعريضة مكونة نماذجا مقومة او ناقدة او مبدعة من العارفين.

ووجدنا الادوار التي لاتتطلب القابليات المبدعة والصادقة في تعبيرها عن الحدث او الظاهرة او النظام الاجتماعي التي يمارسها الدور القصير والدقيق مكونة نماذجا لاتعبر عن حيوية ونشاط معرفي مبدع مثل نموذج المذيع او المحترف او الجماعة.

فاعلية دور العارفة الثقافي

ليس غرضي ان استوفي الحديث عن نوع الثقافة المكتسبة عند العارفة بل اود ان اشير الى ان موضوع قابلية تأثير دور العارفة في المجتمع تتأثر بعدة متغيرات منها : نوع وكم ثقافته التي اكتسبها من مجتمعه اوفي مجتمع اخر التي بدورها تدفعه للتأثر بها والتأثير بمجتمعه من خلال دوره الثقافي الامر الذي يجعله آخذا في مجريات احداثه الملاحظات والمستخلصات لكي يقدم تراجمه واستقراءاته محددا بذلك موقفه من مجتمعه ومنطلقه الثقافي ودوره الوظيفي. فعلى سبيل المثال لاالحصر يلعب متغير الانحدار الطبقي دورا مهما في تأثير دور العارفة ففي المجتمع الهندي ابان القرن التاسع عشر- كان ابناء طائفة البراهما الفئة المثقفة لانها تمثل احدى الطوائف الدينية العليا فيه وفي مجتمع الصين القديم ينحدر المثقف من الطبقة الثرية وفي اوربا انحدروا من الطبقة الاقطاعية.(٢٥)

المتغير الثاني الذي يؤثر على تفاعل العارفة مع الحدث الاجتماعي هو عمر العارفة الثقافي ، اي هل الفرد حديث الدخول في ثقافته ام هو مستهلك لها ، او مازال قليل العطاء فيها. ام انه قد نضج لدرجة مازال مستمرا في عطائه لها ومتفاعلا مع الاحداث من خلال ثقافته؟ ام ان مصلحته الشخصية الهادفة للتكسب المالي والشهرة الافاقة هي التي دفعته لان يتفاعل مع الحدث الاجتماعي؟

هذا من جانب ومن جانب اخر فأن نوع الحدث (اجتماعي او سياسي او ثقافي او فني) له التأثير على درجة تفاعل المثقف معه الذي بدوره يحدد نوع وكم عطاءه المعرفي. فضلا عما تقدم فأن نوع المتلقي الثقافي يؤثر ايضا على درجة تفاعل العارفة مع الحدث الاجتماعي، فاذا كان المتلقي من جمهور العوارف فأن اسلوب ومعالجة طرح الحدث يختلف عما اذا كان المتلقي من عامة الناس او اذا كانت السلطة هي المخاطب فأن الاسلوب يختلف عما اذا كان المخاطب مواطنا.

فضلا عن ذلك فأن اندريسكي يقدم لنا بعض المتغيرات التي تزيد من فاعلية دور العارفة في المجتمع منها: رضا الناس عن طرائق عيشهم عما اذا كانوا مستائين منها أو متذمرين من جمودها.

تناول العارفة هذا الجانب السلبي وتسليط الضوء عليه ونقده وتقويمه وكشف نقائصه وزلله ومعالجته بشكل يخدم المصلحة العامة فأن دوره هنا سيبرز بشكل ناشط وفاعل الامر الذي يزيد من تأثير دوره. اما اذا كان الناس راضين عن طرائق عيشهم وغير متذمرين منها فأن دوره لايكون نشطا او بارزا بل ضعيفا وغير لامعا فالعارفة في المجتمع الامريكي يكون تأثيره اقل من تأثير العارفة في المجتمع الهندي– على سبيل المثال لا الحصر– وذلك راجع الى اشباع معظم حاجات الفرد الامريكي اكثر من الهندي.

وهناك متغير اخر هو عندما يزداد عدد الحركات السياسية والاجتماعية في المجتمع، تظهر تأثيرات دور العارفة (وبخاصة الدور المتقاطع والدور العريض)، لحاجة المجتمع لكشف وتشخيص الاحداث المعتلة والمرضية (الباثولوجية) بينما يقل تأثير دور العارفة في المجتمع الذي يقل فيه عدد الحركات السياسية والاجتماعية.

متغير اخر يساعد على فاعلية دور المثقف هو مستوى تعليم الافراد، فهبوط مستوى الامية بين الناس يعني ارتفاع مستوى المتعلمين والعوارف في المجتمع الامر الذي يساعد المثقف على ممارسة دوره بشكل فاعل وناشط وتكون حركة التثاقف مستمرة وذكية ومتضمنة التحدي والاستجابة بين العارفة والمتلقى بينما اذا كانت الامية متفشية بين الناس فأن دور العارفة يكون خاملا وضعيفا.[٢٦]

اعتبار العارفة الاجتماعي :

بعد ان عرضنا المتغيرات التي تؤثر على فاعلية دور العارفة نذهب لتوضيح اعتباره الاجتماعي اي نظرة الناس له باعتباره مالكا لمقدرة ابداعية مؤثرة في المجتمع . لكن المجتمعات لاتتشابه في نظرتها وتقديرها واحترامها لهذه الطاقة الفكرية المتميزة ولان اسلوب ومنطلق ودور ونموذج العارفة وحده لايكفي لتحدد موقف المجتمع منه ، بل هناك اعتبارات اجتماعية تزيد او تقلل من احترام وتقدير الناس لاعمال العوارف وموقعهم الثقافي والاجتماعي .

يفيدنا في هذا الخصوص اندريسكي الذي اطلعنا على الحالات الاتية : -

١ - يتوقف اعتبار العارفة الاجتماعي على المستوى الاقتصادي للمجتمع . ففي المجتمعات الفقيرة في مواردها الاقتصادية يتمتع العارفة فيها باعتبار اجتماعي اعلى من العارفة في المجتمعات الغنية في مواردها الاقتصادية وذلك لاهتمام الناس في المجتمعات الغنية اقتصاديا بالكسب المالي والاقتصادي اكثر من الثقافي والمعرفي .

٢ - يكون اعتبار العارفة متدنيا في المجتمعات التي تستنكف من ممارسة الاعمال اليدوية وفي المجتمعات التي تحكمها حكومات عسكرية او عوائل ارستقراطية او نبيلة .

٣ - يكون اعتبار العارفة عاليا في المجتمعات المتحضرة والمتمتعة بنوعية تعليمية متقدمة ومتنورة .

٤ - يحصل العارفة على اعتبار اجتماعي عال عندما يكون عمله الثقافي مزواجا لعدة اعمال فكرية قام بها غيره من المثقفين فأخرج منها عملا اكثر نضجا ودقة معبرة عن قدرته الابداعية .

٥ - يحصل العارفة المنحدر من طبقة ارستقراطية او غنية او عليا على اعتبار اجتماعي عال عندما ينتقد طبقته اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا ويدافع عن مصالح الطبقات الاخرى (الوسطى والدنيا) .

هذا ولم يغفل اندريسكي المتاعب التي يجنيها العارفة من جراء تفكيره وكتابته ونقده وتقويمه وقدرته الابداعية المتأتية من الحسد والمنافسة ومتابعة وملاحقة اصحاب المواقع السلطوية وسراة المجتمع التي تتعرض مواقعهم للنقد والتقريظ وكشف الزلل في اعمالهم . [٢٧]

حركة العارفة في المرواز الاجتماعي (البارومتر الاجتماعي) :

هناك العديد من المتغيرات المجتمعية تؤثر بشكل فاعل في هبوط وصعود منزلة العارفة في مجتمعه اذ ان صناعته الثقافية وحدها لاتكفي لضمان مكانته الثقافية واعتباره الاجتماعي ، بل هناك متغيرات تساعد العارفة على تعزيز مكانته واعتباره في مجتمعه المحلي (العوارف) ومجتمعه العام منها ماياتي : -

١- الحرية : اي حرية التفكير واطلاق الانتاج المعرفي والثقافي عند العوارف لكي يبدعوا ويبتكروا ، وبالوقت ذاته السماح له باطلاق احكامه وتقويماته للملاحظات التي يرصدها وللواقع الذي يعيشه دون تدخل من اصحاب المواقع السلطوية وتسهيل مهمة نشر وذيوع افكاره واعماله الثقافية بين الفئات الاجتماعية دون حجبها عن بعض الجماعات وسماح جهات خاصة للاطلاع عليها . لانه اذا كانت صناعة العارفة مراقبة ومرصودة فأن ذلك يعني ان حرية العارفة مقننة ومحددة ، بل وموجهة في بعض الاحيان بسبب الرقابة الرسمية (الحكومية) او انها مضغوطة وموجهة من قبل الاجراءات الجزئية (عقوبات قضائية) التي تحد من نشر نتاجه الفكري او حوائل اقتصادية او ضغوط يمارسها الرأي العام ، لكن اقوى مؤثر على صناعة العارفة هو ضغط الرأي العام الذي يحد من استمرارية او مواصلة عمله الثقافي فكلما كانت درجة حرية التفكير واسعة او عالية تنافى عطاؤه وزاد ابداعه الامر الذي يؤدي الى تعزيز مكانته الثقافية وارتفاع حركته في المرواز الاجتماعي .

٢- عدم تجانس فئات المجتمع الذي يعيش فيه العارفة اذ كان المجتمع المتنوع في قومياته وارساسه (عناصره) وطوائفه الدينية ، يصعب على العارفة ان يجد القاسم المشترك الاعظم في مخاطبة اقليات مجتمعه كافة فتتحدد منطلقاته وآفاقه اي تصبح مواضيع اعماله الثقافية مقننة بحكم تعدد اقليات مجتمعه وهذا يؤدي الى عدم صعود مكانته الاجتماعية في مرواز المجتمع بسهولة له كحال المثقف الذي يعيش في مجتمع متجانس قوميا ورسيا وطائفيا.

٣- الحراك الاجتماعي : يؤثر هذا المتغير على صناعة العارفة عندما يتحرك الفرد عموديا في مجتمعه . اي عندما يصعد على مراتب السلم الاجتماعي استنادا الى قابليته المعرفية التي اكتسبها بجهده وعمله عن طريق الوراثة. يسود هذا المتغير المجتمعات الحضرية والصناعية اذ يساعد ذلك- بشكل غير مباشر- العارفة على طرح صناعته الثقافية

دون تردد وأن يفكر بشكل حر لان المتلقي في مجتمعه يتمتع بقابلية معرفية مفتوحة ولان مجتمعه يحترم القابليات الخلاقة والابتكارات المبدعة لذلك يلجأ العارفة الى تناول الموضوعات الثقافية الانسانية التي تحتاج الى تحليلات فكرية دقيقة، وهنا لاتواجه حركة العارفة في مرواز مجتمعه معوقات عديدة او عسيرة، بل يكون صعوده داخل المرواز من خلال الحرية الفكرية التي يتمتع بها ومن خلال قابلياته الفكرية الرصينة، واذا كان الحراك الاجتماعي يسير بشكل افقي فأن مكانة واعتبار المثقف يكونان في قاعدة المرواز الاجتماعي ويصعب صعودهما الى الاعلى.

٤- الميراث الأجتماعي: كلما تمتع المجتمع بميراث ثقافي اصيل: اعاق ذلك طرح العوارف للافكار الجديدة او اكتساب ثقافة لاتنبع من مجتمعهم اذ يصبح ميراث المجتمع اطارا مرجعيا يلجأ اليه الافراد في حياتهم العامة والخاصة. وهذا يعني ان المتلقي (المجتمع) تصبح لديه نماذج فكرية جاهزة تمنعه بشكل غير مباشر- الى ان يتقبل الافكار المستحدثة او اكتساب تجارب مجتمعه تختلف عنه، وهنا تكون حركة العارفة في المرواز الاجتماعي بطيئة جدا ان لم تكن راكدة وتكون حريته الفكرية مقننة بسبب طغيان ميراث مجتمعه على مستوى تفكير المتلقي (مجتمعه).

٥- الانا الفردية: التي تعبر عن معتقدات فكرية وسلوكية عقلانية وتقويم ماهو مألوف في مجتمعه وتفحص ماهو شائع بنظرة موضوعية لكي تكون متحررة من الانا الاجتماعية المعبرة عن المعتقدات والقيم والاعراف الاجتماعية السائدة في المجتمع فكلما تمسك العارفة بمؤثرات الانا الفردية وتحرر نسبيا من الانا الاجتماعية، زادت ابداعاته وقدراته الخلاقة في الفكر والمعرفة. ولكن هذا الانفصال بين الانا الفردية والاجتماعية يتوقف على نوع المجتمع اذ ان، المجتمعات التقليدية والمحافظة لاتقرأ الانفصال ولاتشجع عليه، بل المجتمعات الحديثة والمتطورة تدعم وتشجع هذا الانفصال، وبذا فان الانا الفردية للعارفة تدفع صاحبها الى درجات ارقى في مرواز المجتمع الحديث وتعيق صاحبها في مرواز المجتمع التقليدي والمحافظ (اشار الدكتور علي الوردي الى التمييز بين الانا الفردية والاجتماعية عندما قارن بين المثقف والمتعلم في مقالة المنشور في صحيفة الاتحاد ٢/١٠/ ١٩٨٩.

شخصية العارفة:

لامناص من توضيح بعض سمات المثقف الشخصية بعد ان عرضنا حركة تنقله في المرواز الاجتماعي يفيدنا في هذا الخصوص ليون ورشي عندما قال (يكون ارتباط العارفة بمجتمعه شكليا وسطحيا اي من النوع الضعيف وحسب ضرورات الموقف، فلا يميل الى تقويته او توسيعه لانه ينتقد مجتمعه العام ويثير شعوره في مواضيع اجتماعية وسياسية ودينية حساسة من خلال مناقشاته ومناظراته وهذا الموقف يجعل منه انساناً منسحباً من مجتمعه بشكل غير معلن. لذا فأنه لاينفذ او يطبق مطالب او واجبات او حقوق مجتمعه المحلي والعام، وغالبا مايحمل عادات اجتماعية تتعارض وتتقاطع مع عادات مجتمعه لانه غير مقتنع بجدواها او بضرورة وجودها في النسيج الاجتماعي. هذه الصفات جعلت شخصية العارفة غامضة ومبهمة وذات اطوار سلوكية غريبة وشاذة عما هو سائد ومألوف في مجتمعها، لذا لاتكون فعالة في تأثيرها وتغييرها الاجتماعي وهي في هذه الوضعية الاجتماعية انما تستطيع ان تؤثر وتغير مجتمعها المحلي من خلال انتمائها الى تنظيمات غير رسمية مثل الزمر الصداقية او الشلل المهنية اوكتابة المقالات والدراسات النقدية او التقويمية . فضلا عما تقدم تكون شخصية العوارف غير ميالة للالتزام بالشروط المقيدة لسلوكها وارتباطاتها العلائقية بشكل مرسوم مسبقا، بل تكون ميالة للعلاقات الصريحة والعابرة بشكل غير مخطط لها، مطلقة الاقوال والافكار العارية من المجاملة لانها لاتجاري احداً، لكن علائقها الاجتماعية تخضع للتصنيف العمري والجنسي والعرقي والسلوكي. اي انها تتعامل مع الناس كل حسب صنفه مع الاحتفاظ بصراحتها وعدم مجاملة هذه الحرية وعدم الالتزام في التعامل الاجتماعي فلا تجعل منها شخصية قيادية او محتلة موقعا وظيفيا (مهنيا) قياديا.

زبدة القول: ان شخصية العارفة لاتريد ان تكون ابنة زمانها ومالكة الاسس المشتركة مع باقي افراد مجتمعها تعكس تقاليدهم ومعتقداتهم وعلائقهم لكن اذا حصل وتموقعت في مركز سلطوي مؤثر- وهذا نادرا مايحدث – فأنها تقوم بعملية التأثير والتغيير من خلال موقعها، وبالوقت ذاته تشعر بأنها مرتبطة بمجتمعها اكثر مما سبق .[٢٨]

نلاحظ على وصف ورشي لشخصية العارفة انه اطلق عليها عبارة (ذات الرؤيةالواسعة) وقد وجدنا رايت ميلز استخدم مصطلح المثقف الجيد ليوضح صفات شخصيته حيث قال (انها ليست بديوانية (بيرقراطية) في تعاملها مع الاخرين - وهذا يقابل الصفة التي اطلقها ورشي على شخصية العارفة عندما قال انها سطحية في علاقتها مع الاخرين - لانها لاتلتزم بالشروط المهنية والاجتماعية المخطط لها ولانها لاتفصل عملها عن حياتها الخاصة، فهي تحاول ان تزاوج خبراتها الثقافية مع عملها المهني من اجل اثرائه وانماره وتوظيف - بالوقت ذاته - افكارهم للصالح العام وليس للمؤسسة الديوانية. اما عمل هذه الشخصية فيكون منظما وبخاصة تسجيل خبرها وافكارها من اجل طرحها باوقات مناسبة لانها لاتكتب حسب ظروفها المصلحية الشخصية او الموقعية السلطوية، بل ماتتطلبه المصلحة العامة لان معظم كتاباتها لاتعكس معاناة ومشكلات الظروف الراهنة فقط. بل تطرح ايضا الافكار والتوقعات المستقبلية المرتقبة.

هذا ولابد من الاشارة فيهذا المقام الى ان هذه الشخصية تميل لرصد الاحداث السلبية داخل مجتمعها لتبني تصورات ايجابية مفيدة، فضلا عن كونها لاتخاف من طروحاتها المتطرفة لانها تتصف بالصراحة والعلاقة المباشرة والوضوح والبساطة في طرح افكارها وتصوراتها.[٢٥]

بينما اوضح مانهايم صفات العارفة الشخصية فقال عنها (بأنها قلقة وذات انقباض مزمن وسريعة التهيج ولاترضى دائما بكل شيء جميع هذه الصفات تحفزها على النقد ومهاجمة الاوضاع القائمة وبخاصة الفاسدة منها وحماسها في الدعوة الى التغير وأثره على سلوك الناس وأهاجة المجتمع وتحريضهم وارهاف حساسيتهم ومشاعرهم لما يحيط بهم من مشكلات ومايرعونه في مؤسسات لاتصلح للبقاء.[٣٠]

يجب ان لاننسى ان صفات العارفة الشخصية التي طرحها كل من ورشي وميلز ومانهايم هي نسبية وليست مطلقة بل تتباين بين العوارف حسب اصنافهم ومراتبهم على سلم شريحتهم الثقافية. اقول قد تبدو اعراض هذه السمات الشخصية بشكل بسيط جدا عند العارفة المذيع واكثر بقليل عند الجماعة والمحترف لكنها تظهر بشكل اكثر وأوضح عند المثقف الناقد والمبدع والمقّوم بشكل اخر، تبرز هذه السمات الشخصية عند ممارسي الدور المتقاطع والعريض وتظهر بشكل اقل عند الذين يمارسون الدور الضيق والمتعدد والقصير. ولكي لاتكون هذه السمات الشخصانية معممة على نماذج وادوار العوارف كافة اجد من الضروري ان احدد ولو بشكل نسبي وتقريبي قربها من ادوار العوارف.

وكيف تبلور سلوكياتهم لتكونّ او تشكل نماذجهم الثقافية . ان ممارسة الدور المتقاطع او العريض لايتبلور بشكل اعتباطي ، بل من خلال سلوكية العارفة داخل مجتمعه ، فعندما لايلتزم بضوابط لانه غير مقتنع بوجودها فأن ذلك يجعل ارتباطه بمجتمعه شكليا وسطحيا الامر الذي يجعله منسحبا منه بشكل غيرر معلن هذه الوضعية الاجتماعية تخلق عنده رؤية راصدة للظواهر والمشكلات التي تسود مجتمعه فيكتب حسب ماتتطلبه المصلحة العامة لا الخاصة فلا يكتب حسب الظروف الزمنية الطارئة ومن خلال كتاباته يزاوج بين خبرته الثقافية ورؤيته النقدية والتقويمية وهذا يتطلب منه عدم المجاملة بل الجرأة في طرح عمله الثقافي بشكل صريح مثيرا مشاعر مجتمعه حول المواضيع التي يكتب عنها هذه السلوكية تجعل من العارفة نمطا واضحا في عطائه الفكري الذي يعكس نموذج الناقد او المقوم او المبدع ولايعكس النماذج المحترفة او المذيعة او الجمّاعة التي تعكس مجاملتها للاحداث الاجتماعية السائدة في مجتمعها وارتباطها القوي بنواظم ضوابط مجتمعية لانها قد تكون مقتنعة بوجودها فتفصل بين عملها الفكري وحياتها الخاصة لذلك تكتب حسب ماتمليه عليها مصالحها الخاصة لاالعامة وتكتب حسب الظروف الزمنية الطارئة .

ملتقيات العوارف :

لايستطيع العارفة ان ينزوى او يعزل نفسه عن زملائه العوارف سواء كانوا من نفس تخصصه او اهتمامه او ولعه او من غيرهم ، بل يلتقي مع جماعته التي تمثل مستواه الثقافي وطموحه الفكري ، اقول الافراد الذين يعكسون او يمثلون ثقافته العامة وليس بالضرورة من الخاصة ، فقد يكونون من القراء او النقاد او الفنانين او الادباء ، وقد يكون هو باحثا علمياً وعند التقائه بهم واجتماعه معهم فأنه سوف يطرح ويناقش مايدور في فكره وآرائه فيحصل على الرجع – رد الفعل – فيتفاعل معهم من اجل انضاج افكاره او اختبارها بين زملائه من العوارف لذلك نجده يلتقي في اماكن تساعده بشكل غير مباشر – في تحقيق طموحه وفي الوقت ذاته تعرفه على الاخرين وتسهل له بعض مهامه الفكرية او قد تمتص بعض معاناته او اغترابه عندما يجد من يهتم بثقافته .

ومن جملة ملتقيات العارفة عبر تاريخ المجتمعات هي مايأتي :–

١ – الصالونات : التي تتصف بتحررها من القيود الجامدة اذ تضعها وتحددها مجاملات المجتمع المخملي (صاحب المظاهر الخادعة) حيث يلتقي فيه الكاتب والفنان والشاعر ، يطرحون فيه مواضيعهم وآمالهم واعمالهم وطموحاتهم الفكرية ويناقشونها كل حسب وجهة نظره .

اول مابرز هذا الملتقى الثقافي كان في ايطاليا ابان عصر النهضة (في القرن السابع عشر) ثم ظهر في فرنسا مع بداية القرن الثامن عشر.

من ابرز صفات هذا الملتقى الثقافي - الصالوني - انه يدار وينظم من قبل سيدات الطبقة الارستقراطية اللواتي يستخدمن الاساليب الطبقية السائدة في الطبقة الثرية (لذلك يسمى المنظر الامريكي لويس كوسر هذا الملتقى لقاء المثقفين في الصالونات) بالمملكة النسائية وذلك لحيوية ومركزية دور المرأة فيه.

فضلا عن ذلك فأن عوارف هذا الملتقى يجتمعون بشكل متكرر كل مساء في احدى المنازل العائدة لاحدهم يتداولون فيه مواضيع المجتمع البارزة وغالبا لايحصل خلاف حاد او جوهرى في منطلقاتهم او نقاشهم ولايحصل ايضا تصادم او تصارع في فلسفاتهم او تحليلاتهم حول موضوع النقاش. اقول ان اسلوب طرحهم ونقاشهم لاي موضوع كان يتسم بالهدوء والانسجام والاستمتاع بالاراء المتضمنة التأثيرات والمواقف والمجاملات وفي الاعم الاغلب يتجنب عوارف هذا الملتقى المراوغة واللعب بالافكار او الاراء او المداهنة او التملق او الالتفاف على الافكار - على الرغم من تعذر اجتنابه فأنه يظهر بين الفينة والاخرى فانه يلهي او يحول نظر افراد هذا الملتقى عن نقاشهم الحقيقي - بعبارة اخرى انهم يحاولون ان يجعلوا ملتقاهم شبه ديمقراطية في تفكيره ولكن بشكل محدود ومقنن.

٢- المقهى: من الاماكن الاخرى - غير الصالونات - التي يلتقي فيها صناع الثقافة والمعرفة ورجال الحرف والكلمة يتبادلون فيها افكارهم بعيدا عن الالتزامات الرسمية من اجل تزاوج افكارهم وآرائهم.

المقهي نقيض الملتقى الاول (حسب قول لويس كوسر) في اغلب صفاته وعناصره اذ يلتقي في المقهي فئات المجتمع كافة وأغلب شرائحه بغض النظر عن معتقداتهم وعقائدهم ومهنهم ومواقفهم لكن هذا الملتقى مقتصر على الرجال فقط وعليه فأنه يتمتع بطلاقة نقاشه الحاد والعميق في موضوع الجنس والانوثة ويتجاوز الالتزام الادبي في تعابيره ولاتوجد قوانين او قواعد طبقية تقنن او تحدد منطلقات نقاشهم او تحدد مواضيع حديثهم او فرض ضغوط معينة على تمتعهم باقوالهم والفرد في هذا الملتقى له كل الحرية في ان يجلس في المكان الذي يرغب الجلوس فيه أمام او بجانب اي شخص يرغب مجالسته او محادثته او اذا لم يرغب فبامكانه ان يجلس مستمعا لنقاش الجالسين والتمتع بشعرهم او نقدهم او احاديثهم.

في الواقع ان التفاعل الاجتماعي والتضامن الاجتماعي بين رواد المقاهي من العوارف لايسبق مجيئهم اليها بل يكون بعد ارتيادهم لها ومناقشتهم ومساجلتهم لمواضيع الساعة او الاراء والافكار العامة بعدئذ يحصل الانسجام والتوافق فيما بينهم وعليه تكون المقهى المكان الخاص لاستخلاص الاراء المتباينة والمختلفة المطروحة في مساجلاتهم ومناقشاتهم التي توصلهم في النهاية الى بلورة رأي واحد ومتجانس.

الملفت للانتباه هو ان رواد المقاهي من العوارف يبدأون بادراك قيمة آرائهم وافكارهم عندما يجتمعون في المقهى ويتبادلون فيها ويتناقشون ليثروا آراءهم ومنطلقاتهم ونظرياتهم حيث يلتقي فيها الكاتب والقارئ والباحث والفنان والمسرحي والشاعر والمنّظر. فالمقهى اذن مكان خصب لافكار ونظريات العوارف ورجال الكلمة وصناعة الحرف وبناة الفكر.

خليق بي في هذا المقام ان اقارن بين اماكن ارتياد العوارف فقد وجدنا المكان الاول (الصالونات) كان يمثل شريحة اجتماعية مختلطة بين الجنسين لكنه يدار من قبل امرأة بيد ان هذه الشريحة منحدرة من الطبقة الارستقراطية ذات اهتمامات معينة ومحدودة تختلف في طروحاتها عن المثقفين الذين يرتادون المقاهي التي اقتصرت على الرجال فقط ومن مستويات اقتصادية او انحدار طبقي متعدد ومتنوع الامر الذي يجعل طروحاتهم متنوعة ومتباينة وبالتالي يجعل نقاشهم متنوعا وحادا وغير ملتزم بأسلوب طبقي وهذا نقيض مايسود مملكة النساء (العوارف الذين يرتادون الصالونات) الذي يجامل في نقاشه ويحرص كل الحرص على الانسجام الفكري والحوار الهادئ ويبتعد عن المساجلة الساخنة او المتنافسة يعود ذلك الى الانحدار الطبقي الواحد او الى ادارة او تنظيم الملتقى من قبل المرأة التي تنزع بطبيعتها الى التوافق والمواءمة وعدم خوض في المعارك الفكرية فضلاً عن ميلها للحوار والمساجلة السلسة.

٣- المجتمع العلمي (المجتمع الملكي في الغرب وبداية ظهور العلوم العصرية)

ينتمي الى هذا المجتمع اصحاب الاختصاصات العلمية الدقيقة واصحاب، الانتاج العلمي- اي عضويتهم في هذا المجتمع يكتسبونها عن طريق ممارسة اختصاصاتهم- يجمع فيه كافة الميادين العلمية من اجل تحقيق الاتصال بين العلماء والباحثين وجمع شملهم في مجتمع خاص بهم (اشبه مايكون بالمجتمع المحلي) فضلا عن محاولته لكسر عزلتهم الخاصة فيما بينهم وعن عامة الناس. اقول انه يشبه الجسر الموصل بين العلماء انفسهم وبينهم وبين المجتمع العام.

٤- سوق النشر الذي يضم دور النشر والمكتبات وباعة الكتب والوسطاء بين المؤلفين ودور النشر، اذ يحصل من خلال هذا المكان ايصال افكار وآراء الكاتب والمفكر الى اوسع الشرائح الاجتماعية والى ابعد مكان يستطيع الوصول اليه وهنا يلتقي الناشر والمؤلف في مصب واحد حيث يحتاج كل منها للاخر، يكون بينهما بائع الكتب كوسيط لكنه لايتصارع بين طلبات القراء وضغوط دور النشر من اجل ان يحصل على ربح مالي من الطرفين بينما يحصل بعض اوجه الصراع او الاختلاط بين المؤلف والناشر.

٥- المجلات الصغيرة: التي تعبر عن رأي الطبقة الوسطى ودون الطبقات الأخرى لذلك لاتمثل ثقافة الامة او تعبر عن معاناتها او آمالها وبالوقت ذاته لاتعكس الثقافة الدينية او ثقافة المجتمع العنصري (الاثني) بل تعبر عن صوت المعارضة داخل الطبقة الوسطى ضد الطبقة البرجوازية. لكن توزيعها يكون محدودا واغلب مقتنيها من الادباء والفنانين والمفكرين. (٣١)

٦- الحركات السياسية: لعبت الحركات السياسية دورا حيويا في اذكاء العقائد السياسية والفلسفية ابان القرن التاسع عشر، فظهر المفكر هنري سانت سيمون وغيره الامر الذي طرح العديد من المصطلحات السياسية والفكرية في كل مرحلة سياسية في اوربا مثل الاغتراب السياسي والائتلاف السياسي والحرب النفسية والحرب الاعلامية وغيرها. الا ان عصر الحركات السياسية لايستمر ابدا بسبب تصارعها فيما بينها وفي هذا الصدد قال هربرت بلومر (عالم اجتماع امريكي معاصر مختص بالنظرية التفاعلية الرمزية) بأن عوارف الحركة الاجتماعية هم الذين يكوّنون عقيدة الحركة الاجتماعية. (٣٢)

زبدة القول، انه يمكن الوصول الى نتيجة عامة مفادها ان العوارف الذين يرتادون الصالونات او المقاهي او المجاميع العلمية او سوق النشر، تمثل اماكن لقاءاتهم وتفاعلاتهم بشكل مستمر سواء كان فيما بينهم او مع العامة. بيد ان هذا التواصل لم يبق على هذه الشاكلة، بل يتحول الى تفاعل غير مباشر اي من خلال الصحف والمجلات الدورية. ومن البديهي ان مثل هذا التفاعل لايخلو من تهذيب ذوق القراء والمستمعين ولايفقد هدفه في توجيه سلوكياتهم او افكارهم بشكل يخدم العوارف والمتعلمين.

ان سياق الحديث يلزمني الا اغفل بهذا الصدد ذكر الندوات والمؤتمرات والحلقات الدراسية التي يشترك فيها اصحاب الاختصاص لمناقشة موضوع واحد او قضية واحدة

بشكل معمق ومكثف فضلا عن التقاء اصحاب الاختصاص لفترة زمنية محددة ولكن مواضيع لقاءاتهم تختلف باختلاف الضرورات والدعم المالي من المؤسسات او الحكومات او الاتحادات او النقابات.

وقد ظهرت الجمعيات الثقافية والروابط والمنتديات الادبية التي تجمع صناع الثقافة او محترفي الكلمة او رجال الفكر داخل منظمة ثقافية متخصصة بحقل معرفي واحد مثل الجمعية الجغرافية او اتحاد الادباء او نادي القصة القصيرة وما شكال فهي اذن اماكن لقاء وتفاعل صناع الثقافة من اجل ممارسة مناشطهم الفكرية وتفاعلهم مع الناس لكي لاينعزلوا او ينكفئوا على انفسهم.

المتغيرات المعاصرة وأثرها على العوارف:

حصلت في العقد السادس من هذا القرن العديد من الاحداث السياسية المؤثرة سادت الثقافة والمدنية الغربية بحيث حصلت انحرافات وتظاهرات وانتفاضات سياسية وتمرد طلابي في الاحرم الجامعية وحصلت احداث شبيهة في بعض اجزاء من العالم. ففي الجامعات الهندية حصلت تظاهرات وهيجان صاخب ووقعت اضطرابات طلابية في جامعات امريكا اللاتينية. وفي الاتحاد السوفيتي بعد المرحلة الستالينية حصلت حركات معارضة من قبل الطلبة تطالب بحقوقهم الوطنية وحصلت نفس الحركة في بولندا وجيكوسلوفاكيا ويوغوسلافيا طالب الطلبة بحرية التعبير الرأي والمشاركة الجاهيرية في السياسة الجامعية.

وفي خريف ١٩٦٤ تبلورت حركات مستجدة في الولايات المتحدة الامريكية ضد الحرب في فيتنام والمطالبة بحقوق المواطنين في انتخابات رئاسة الجمهورية وتركزت بشكل ناشط في جامعة بيركلي في كاليفورنيا التي اشتعلت فتيل الحركات الطلابية في جامعات امريكية اخرى في باقي الولايات.

مثل هذه الاحداث السياسية التي نشطت في الاحرم الجامعية في العالم الغربي اثرت على الموقف الحيادي المطلوب من العوارف وصدعت قيمهم العلمية التي غيرت بالتالي نظرتهم للحياة الاجتماعية المتغيرة والتزامهم الموضوعي وخطابهم العلمي. بمعنى اخر حصل نوع من تسييس انتاج العوارف فلم يبق العوارف محافظين على حيادهم الاخلاقي والعلمي ولم يعد دورهم محايدا ومستقلا عن المؤثرات السياسية فانقسم العوارف في العالم

الغربي الى شيع وطوائف فمنهم من دافع عن الجماهير ومنهم من دافع عن الفئات الحاكمة وبعضهم بقي ملتصقا مع المؤسسات المتخصصة التي يعمل فيها مثل الجامعات ومؤسسات البحث العلمي لكي يحافظوا على حيادهم الاخلاقي - على الاقل - وظهرت فئة اجتماعية بوهيميا تضم الفنانين ونجوم السينما سيجوا انفسهم بأسيجة معنوية - ادبية واخلاقية خاصة بهم وبالوقت ذاته ابعدتهم عن الاخرين الذين لايمثلون شريحتهم الاجتماعية وبخاصة المؤثرات المادية (بوهيما منطقة تسكنها جماعة من الكتاب والفنانين العائشين حياة لاتقيم وزنا للاعراف والقواعد الاجتماعية).

ومن اجل محافظة العارفة على حياده الاخلاقي وابعاده عن المؤثرات المادية والاحداث السياسية المضطربة التي سادت المجتمع الغربي اقترح رويرت مرتين المقترحات الاتية : -

١ - ان يتنبه العارفة بشكل دقيق ومفصل للمعلومات التي يكتبها.
٢ - ان يكون مستعدا بشكل مستمر لاكتساب الافكار المستجدة.
٣ - ان يتقبل نقد واحكام وتقويمات العوارف لكي يقوّم انتاجه المعرفي.
٤ - ان يتوسع بمعرفته لكي تكون شاملة وعدم اقتصارها على التخصص الدقيق.
٥ - ان يطلّع على المعارف المجاورة لمعرفته الخاصة : (٣٤)

هذا من جانب ومن جانب اخر فأن الظروف السياسية والاقتصادية تجبر العوارف على هجرة مجتمعه الاصلي وبلده الذي ولد فيه. لكن حقيقة العارفة البحث الدائم من تكثير وتنمية طموحاته الفكرية والعلمية والثقافية فاذا حجبت او منعت هذه الطموحات فأنه يترك مجتمعه وبلده ويذهب الى مجتمع اخر. اي يهاجر الى بلد ثان من اجل المحافظة على وضعه الثقافي اولا وتنميته ثانيا لاسيما وأن جذور العوارف وانساقهم واحدة فلايجد صعوبة في التعايش مع العوارف في المجتمع الجديد. لذلك لايشعر بالغربة بين زملائه العوارف لاسيما وأن العوارف لايشعرون بوجود حدود قطرية او دينية او قومية بينهم اذ لهم صفات مستقلة ومتشابهة وهذه الحقيقة مدركة من قبلهم حيث هناك وحدة العوارف، وحدة في خبرتهم وحياتهم الفكرية والاهتمامات والمصالح الانسانية والثقافية على الرغم من اختلاف اعراقهم وقومياتهم ودياناتهم وطبقاتهم الاجتماعية والاحزاب السياسية انها مشاعر عامة تتجاوز الاختلافات والتباينات النوعية بين العوارف. هاك مثال على ذلك كان العوارف في عصر النهضة الاوربية يتنقلون من بلد الى اخر دون الشعور بالغربة او التمايز الطبقي او العرقي الطائفي او السياسي لان عصر النهضة كان يحتل ثقافة كونية بالنسبة لهم.

على ان لاننسى ان هجرة العارفة من مجتمعه الى مجتمع اخر هو البحث عن حرية التفكير والتعبير واكتساب خبرة ناضجة والتعرف على حقائق جديدة ونظريات حديثة والاطلاع على الظروف المستجدة التي لم يتعرض لها في مجتمعه ولكي يوسع مفاهيمه وفهمه للاحداث التي تحصل في البلدان الاخرى، ولان من مصلحته الثقافية والمعرفية اكتساب خبرات جديدة ومختلفة من خبرته السابقة لكن هذا لايعني ان العارفة الذي لم يهاجر مجتمعه سوف لايوسع مداركه ومعارفه. اذ ان هناك عوارف لم تهاجر مجتمعها وزادت من خبراتها ومعارفها بوساطة الدراسة والتتبع.(٣٤)

مواقف العارفة العربي من دوره المعرفي :

انطلق موقف العارفة العربي تجاه دوره في صناعة الثقافة العربية المعاصرة من نقده للصناع (العوارف) وليس لصناعتهم (عطائهم) وبالذات وجه سهام نقده للخلل الذي اصاب شريحتهم فقط ولم يكتشف عن ايجابياتها في الثقافة او تحديد ثقل نتاجها، وهذا تقويم ذاتي صريح منطلق من تشخيص الزلل او التصدع الكائن في بنية العوارف العربية في الوقت الراهن. وسوف اوضح اربعة مواقف نقدية تمثل ابرز الحالات المعبرة عن الجوانب المرضية (الباثولوجيا) فيها وهي مايأتي :

١ – اللجوء الى الثقافة الغربية : اذ هناك فئة طليعية تدعو للحداثة والعصرنة وضد الماضوية، تكتب بمنهجية صافية وتتناول مواضيع انسانية لكن هذا اللجوء للثقافة الغربية بات مقرا امينا لبعض العوارف العرب وأصبح مفيدا لهم لكنه مقصرا في خدمة مجتمعهم، بل ابعدهم عن تفاعلاتهم الثقافية مع عطاء زملائهم العوارف من ابناء مجتمعهم الاصلي (المجتمع العربي) هذا الموقف السلبي من بعض العوارف ثلم صناعة الثقافة العربية لانه سحب مجموعة طليعية من العوارف العرب الى صب عطاءاتهم في قنوات لاتصب بشكل مباشر في خزان الثقافة العربية ولايساعدها بشكل فاعل وناشط في تكديس تراكمها المعرفي انه لايمثل الموقف الضدي ولا المعادي ولا الفاعل بل المنسحب من المسؤولية الثقافية التي تتطلبها الثقافة العربية بكل مافيها من تفاعلات مع الاحداث وتفاعلات مع الاحداث وتقاطعاتها معها. ومن ثم يذهب هذا الموقف بعوارفه لان يكونوا على هامش الثقافة العربية وليست في جوهرها عناصر لها القدرة الكافية لان تبدع في اختصاصها لكن العيش على هامش ثقافتين (عربية وأجنبية) يجعل دوره ضعيفا في الثقافة العربية وباهتا بين العوارف

العرب في هذا الموقف افادنا الكاتب المعروف (بيار ابو صعب) فقدم تحديدا واضحا لهذا الموقف اذ قال (في بعض الاقطار العربية يعيش فيها جيل الشباب ازمة فرنكفونية ، تبدو الثقافة الغربية للبعض ملجأ امينا ملاذا لكل من تدفعه تطلعاته الى غربة جارحة عن بيئته وزمنه هكذا تصبح الادارة الثقافية - المستوردة - التي يسهل استعمالها بفعل التراث الاستعماري وسيلة للهروب من التخلف الى العصر من الواقع المحتضر الى عالم متحضر مطئن ومتماسك فني اغلب مدن المغرب العربي توجد فئة من العوارف تتشبث بالفرنكفونية كلغة ، كمرجع ثقافي ووسيلة تعبير وتواصل وبطبيعة الحال فأن اكثر الذين اختاروا (اللجوء الواعي او غير الواعي الى الثقافة الفرنسية هم من المبدعين الطليعيين كتابا وفنانين وصحفيين وأهل فكر رزحوا طويلا تحت عبء التدهور المعنوي والمادي والحضاري والسياسي لمجتمعاتهم قبل ان يلتفتوا الى (خشبة الخلاص الوحيدة) الى اخر المتنفسات الممكنة للنفاذ الى الحضارة البشرية المتقدمة بسرعة للاهتداء الى اصداء لمشاغلهم ولتحقيق هويتهم الفكرية والانسانية .[٣٥]

٢- اختفاء العارفة الذي يعيش لصناعته وتكاثر الذين يعيشون منها حيث كان بعض العوارف العرب القدامى يفكرون ويعملون من اجل ثقافته والاسهام في بناء الثقافة العربية ولا يفكر بالمردود المالي اذ كان هدفه الثقافة العربية والبحث عن السبل التي توصله اليها فلم يكن محترفاً يتكسب من حرفته الثقافية ويثرى ماليا على حسابها ولم يكن تاجراً ثقافياً بل كان يقدم صناعته الثقافية كزاد معرفي لاغير. انه موقف تجاري يعمل على تهزيل نوع الثقافة وجعل دورها وسيلة للتكسب المالي السريع اي (دور وسيلي) وليس غائياً. يفيدنا في تحديد هذا الموقف الفيلسوف المصري حسن حنفي الذي قال (الفكر ليس بضاعة والمفكر ليس موظفا ، الفكر رسالة والمفكر صاحب قضية وكادت صورة الاستاذ الذي يعيش من الفكر ان تصير صورة نمطية من خلال الاعارات او الوظائف او الكتب المقررة وكادت تختفي صورة الاستاذ المفكر الذي يعيش للفكر، صاحب القضية والقادر على اتخاذ الموقف.[٣٦]

٣- تراجع الذات الثقافية امام الانا الاجتماعية عند العارفة العربي بسبب الضغوط الخارجية الصادرة من الاسرة التقليدية والمدرسة المحافظة والاعراف المتشددة والنظم الاعلامية والسياسية الصادرة والمقننة التي تمثل وكالات اجتماعية مسؤولة عن غرس تعليماتها في الانا الاجتماعية (على حد تعبير الاجتماعي الامريكي جورج هربرت

ميد) فعندما يريد صانع الثقافة العربية ان يعبر عن ذاته الثقافية يجد الحوائل العديدة قائمة امامه ابتداءاً باسرته ومارا بمدرسته ووصولاً الى لجان رقابة المطبوعات والمسؤولين عن النشر. هذه المعيقات تصوغ موقف بعض العوارف العرب الذين لايستطيعون اختراقها او تجاوزها لذا يمكن تسمية هذا الموقف (بالردع الداخلي) الذي يقنن دوره الثقافي فيجعله مسبتا. يفيدنا في هذا الموقف الصحفي ابراهيم العريس عندما قال (بشكل عام ثمة من يتهم المبدع العربي بالانانية وبأنه يركز العالم والتاريخ من حول نفسه ولايرى العالم الا من خلال طرف انفه. ومع هذا جرب ان تطلب من مبدع عربي ان يتحدث عن نفسه سيكون الصمت والحيرة جوابيه الوحيدين لأن المبدع العربي يفتقر الى الحرية الداخلية، يفتقر الى العلاقة التعبيرية الصحيحة مع جوانيته ويخاف ان يعرى ذاته (بالمعنى الفرويدي للكلمة) وما هذا سوى نتيجة تاريخ طويل من القمع الخارجي الذي تحول الى ردع داخلي عنيف والى رقابة ذاتية صارمة وفي اعتقادنا ان هذه الجوانية المغيبة مسؤولة عن جزء كبير من تدهور مستوى الابداع في بلادنا العربية.[٣٧]

٤- الموقف التعميمي: الذي ينطوي على خوف العارفة العربي المعاصر من التوغل في صلب الحقائق والحالات المرضية (الباثولوجية) في مجتمعه ليكتب عنها بكل صراحة بسبب التوجيهات والاوامر المسبقة من البنية الفوقية بعدم كشف ثغرات ونقائص المجتمع فيلجأ الى تناول الموضوعات بشكل عام طارحاً فيها تعاميم غير دقيقة وغير موضوعية، الامر الذي يجعل من دوره تابعاً ومنقاداً لقوى غير ثقافية او معرفية ويجعل منه مثقفاً غير لامع او مبدع في الثقافة والمعرفة العربية في هذا الخصوص يقول القاص العراقي عبدالرحمن الربيعي مايأتي (ان الكاتب لايعرف مهنة غير الكتابة، لايعرف وسيلة الا الكتابة، لايعرف طريقة للتعبير غير الكتابة والكاتب ايضاً مطلوب من قبل السلطة ضمن صراعها مع من يتقاطع ويختلف معها من السلطة الاخرى في البلدان الاخرى. ان الكاتب مطلوب لأن يكتب فالصحف كثرت وساعات البث الاذاعي والتلفزيوني ازدادت وحركة النشر اتسعت ولذلك فإن المطلوب من هذا الكاتب من اجل ان يكون مقبولاً ان يدافع عن السلطة في بلده ويبرر افعاله ويمتدح ماتقدمه، انه لايستطيع ان يكتب او ينطق الا وفق توجيهاتها وهكذا تم تدجين العشرات واندغمت اصواتهم ببعض واختفت ملامحهم الابداعية الخاصة وصاروا يكتبون وكأن هناك يدا خفية تمسك بأقلامهم وتحركها وفق ابجدية مكررة تبرر وتبارك وتثمن ولا تعارض او تختلف او تحتج.[٣٨]

مراجع للفصل

1. Martindale, Don. 1962 "Social Life and Cultural Change", D. Van Nost and Co. Inc. New York, P.P 90 – 98.
2. Ibid., P.P. 456 – 458.

٣- آرون، ريمون ١٩٦٣ (افيون المثقفين) ترجمة قدري قلعجي- دار الكاتب العربي- بيروت ص ١٧٠ و ١٧٥ و ١٧٦ – ١٧٧.

٤- الراوي ، عبدالجبار ١٩٤٧ (البادية) دار دجلة للطباعة والنشر- بغداد ص ٣٢٦.

٥- حجازي ، احمد مجدي ١٩٨٨ (المثقف العربي والالتزام الايدلوجي) مجلة الوحدة – الرباط – العدد ٤٠ ص ٢٣.

6. Merton, Robert 1967 """Social Theory and Social Structure", The Free Press,New York', P. 208.

٧- الكعبي، حاتم عبدالصاحب ١٩٥٩ ، في علم اجتماع الثورة – مطبعة الزهراء- بغداد ص ٤٤.

٨- المرجع السابق ص ٤٥.

9. Berger , Benett M., 1967 "Sociology and the Itellctuals", Mizruch, Ephraim (ed.). The Substance of Sociology" Appleton Century Croft. New York, P. 56.
10. Andreski, Stonislav, 1965, "The Uses of Comparative Sociology" University of California Press, Calf. p. 201.

١١- شرابي، هشام ١٩٧٥ (مقدمات لدراسة المجتمع العربي) الدار المتحدة للنشر – بيروت ص ١٣٠.

١٢- مقدمة ابن خلدون ١٩٧٨ دار القلم- بيروت ص ٥٤٢ و ٢٥٧.

١٣- كرد، محمد (المثقفون والمجتمع المدني في تونس) مجلة المستقبل العربي العدد ١٠٤ ص ٤٨.

١٤- آرون ريمون ١٩٦٣ (افيون المثقفين) ترجمة قدري قلعجي، دارا العربي ، بيروت ص ١٧١.

١٥- مانهايم، كارل ١٩٦٨ (الايديولوجيا والطوبائية) ترجمة عبدالجليل الطاهر- مطبعة الارشاد- بغداد ص ٢٥٧.

١٦- الكعبي، حاتم، مرجع سابق ص ٤٤.

١٧- آرون، ريمون ، مرجع سابق ص ١٧٦.

١٨- منهايم، كارل، مرجع سابق ص ٢٥٥.
١٩- آرون، ريمون مرجع سابق ص ٢٩.
20. Merton, Robert. P. 208
٢١- عبدالمالك انور ١٩٨٧ (رحلة المثقف العضوي) مجلة اليوم السابع/ ٢٨ ك ٢.
٢٢- شرابي، هشام ، مرجع سابق ص ١٣٤.
٢٣- مانهايم ، كارل، مرجع سابق ص ٢٥٨.
٢٤- الكعبي، مرجع سابق ص ٤٩.
25. Bottomore, T.B. 1979 "Elites and Society" Penguin Book, New York, P. 72.
26. Andreski, Stanislov "The Uses of Comparative Sociology" P.P. 215 – 220.
27. Ibid., P.P 220 – 223.
28. Warshay, Leon, 1976 "Breadth of Perspective, Social Type and the dialectic of change" Zollscham G. and Hirsch W. (eds.) Social Change, John Willey and Sons, New York p.p. 477 – 479.
29. Mills C. Eright, 1968 "The Sociologist in Anger" Cuzzort R.P. (ed.) Hwnani and Modern Sociological Thought. Hott Rinehart and Winston Inc., New York, P.P. 150 – 151.
٣٠ الكعبي، حاتم، مرجع سابق ص ٥٠.
31. Coser, Lewis A., 1965 "Men of Ideas" THe Free Press, New York, P.P. 19 – 21.
٣٢-الكعبي، حاتم، مرجع سابق ص ٥٠.
33. Bendix, Reinhard 1970/ Embattled Reason", Oxford Univ. Opress. New York p.p. 62 – 68.
34. Speier, Hans 1952 "Social Order and Risks of War" George W.S. Pub. Inc., New York, P.P. 87 – 94.
٣٥- مجلة اليوم السابع ٦/ ١١/ ١٩٨٩ الصادرة في باريس.
٣٦- حنفي، حسن ١٩٨٥ (ندوة الفلسفة المعاصرة في الوطن العربي المعاصر) مركز دراسات الوحدة العربية ص ٢٠.
٣٧- مجلة اليوم السابع ٢٧/١١/ ١٩٨٩.
٣٨- مجلة اليوم السابع ٢٧/١١/ ١٩٨٩.

صدر للمؤلف

١- المدخل الى علم الاجتماع (مشترك)	١٩٨١
٢- نقد الفكر الاجتماعي المعاصر	١٩٨٢
٣- الموضوعية والتحليل في البحث الاجتماعي	١٩٨٣
٤- نحو علم اجتماع عربي	١٩٨٤
٥- تاريخ الفكر الاجتماعي	١٩٨٥
٦- نحو نظرية عربية في علم الاجتماع	١٩٨٩
٧- رواد علم الاجتماع في العراق	١٩٩٠
٨- انشطار المصطلح الاجتماعي	١٩٩٠
٩- المشكلات الاجتماعية (مشترك)	١٩٩١

